مباحث مشرقیہ

جلد اول حصہ دوم

سلسلۂ نصاب تعلیم جامعۂ عثمانیہ

نمبر (۳۹۰)

مباحثِ مشرقیہ

جلد اوّل

حصّہ دوم

مُصنّف

امام فخر الدّین محمّد بن عمر رازی

مترجم

حکیم سیّد عبد الباقی شطاری القادری

افضل العلماء مولوی کامل

سنہ ۱۹۵۰ء

عثمانیہ یونیورسٹی پریس حیدرآباد دکن

فہرست مضامین

مباحث مشرقیہ جلد اوّل حصہ دوم

چوتھا فن

علتیں اور اُنکے معلول

اس میں ایک مقدمہ، چار قسمیں اور ایک خاتمہ ہے مقدمے میں علت کی حقیقت اور اسکی قسموں کا بیان ہے

پہلی قسم

علت فاعلی

اس میں اٹھارہ فصلیں ہیں

دوسری قسم

علت مادی

اس میں چھ فصلیں ہیں

تیسری قسم

علت صوری

اس میں تین فصلیں ہیں

چوتھی قسم

علت غائی

اس میں بارہ فصلیں ہیں

پانچواں فن

حرکت اور زمانہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مباحث مشرقیہ

جلد اول

حصۂ دوم

چوتھا فن

علتیں اور ان کے معلول

اس میں ایک مقدمہ، چار قسمیں اور ایک خاتمہ ہے۔ مقدمے میں علت کی حقیقت اور اس کی قسموں کا بیان ہے۔

چوتھا فن

تم نے سنا ہو گا کہ یہاں ایک علت صوری ہے جس سے کسی چیز کا وہ جزء مراد ہے جو حاصل ہو جائے تو اس چیز کا حاصل ہو جانا بھی ضروری ہو۔ اور علتِ مادی سے وہ جزء مراد ہے کہ جسکے حاصل ہونے سے اس چیز کا حاصل ہو جانا ضروری نہ ہو بلکہ (اس جزء کے حاصل ہو جانیکے بعد) اس چیز کا (بھی) حاصل ہو جانا ممکن ہو اور علتِ فاعلی وہ ہے جو کسی دوسری چیز کے حاصل ہونے کا سبب ہو۔ اور علتِ غائی سے مراد وہ (علت ہے) جس کے لیے کوئی چیز ہوتی ہے اگر ہم علت کی ایسی تعریف کرنا چاہیں جو (علت کی) ان چاروں قسموں میں مشترک ہو تو ہم کو یہ کہنا پڑے گا کہ علت وہ ہے جس کی طرف کوئی چیز اپنی حقیقت یا اپنے وجود میں محتاج ہوتی ہے۔ رہیں شرطیں تو وہ بھی درحقیقت مادی علتوں کے اجزاء ہیں۔ کیونکہ قابل انھیں کے ساتھ فعل کے قابل ہوتا ہے۔ اور آلات وادوات درحقیقت علتِ فاعلی کے اجزاء ہیں کیونکہ فاعلیت (یعنی فاعل کا فعل) ان کے بغیر پوری نہیں ہوتی۔ اگر اِن (یعنی آلات وغیرہ) کے بغیر (فاعل کا فعل) پورا ہو جائے تو ان کا توسط ممتنع ہو گا۔

شیخ کا اپنے رسالۂ حدود میں یہ بیان کہ علت سے مراد ہر وہ ذات ہے جس کے وجود سے دوسری ذات کا وجود لازم آئے محض اس کے بالفعل وجود سے وہ بھی بالفعل ہو گی مگر اس کا بالفعل وجود اس کے بالفعل وجود کے سبب سے نہیں۔ تو (شیخ کی یہ تعریف) سوا علتِ فاعلی کے کسی (اور علت) کو شامل نہیں۔ اگر اس میں (یعنی شیخ کی تعریف میں) ہم تکلف سے کام لیں یہاں تک کہ علتِ غائی اور علتِ صوری کو بھی اس میں داخل کر دیں جب بھی علتِ مادی تو اس (تعریف) سے بہر حال خارج (ہی) رہے گی۔

۴۵۹

رہا حصر (یعنی چار قسموں میں علت کے منحصر ہونے) کی تفصیل تو ہم کہیں گے کہ وہ (جزء) جس کی طرف کسی چیز کو احتیاج ہوتی ہے وہ یا ایسا جزء ہو گا جو اس (چیز) میں داخل ہو گا یا نہ ہو گا۔ اگر وہ (جزء اس چیز میں) داخل ہو تو اس (جزء) کے حاصل ہونے پر اس چیز کا حاصل ہو جانا یا واجب ہو گا یا واجب نہ ہو گا۔ پہلی علت صوری ہے۔ کیونکہ جب کسی چیز کی صورت پائی جاتی ہے تو اس کے ساتھ اس چیز کا عدم ممتنع ہوتا ہے اور دوسری علت مادی ہے۔ کیونکہ کسی چیز کا جزء جب اس چیز کے معدوم

چوتھا فن

قابل ہونے کی حالت میں پایا جاتا ہے تو لامحالہ وہ اس ماہیت کے تحقق کے قابل ہوگا۔ خواہ وہ تنہا اس قابل ہو یا غیر کے ساتھ مل کر اس قابل بنے۔

اگر یہ کہا جائے مانا کہ وہ صورت جو کسی معین مادے سے مخصوص ہوتی ہے جیسے انسانیت اور فرسیت یہ جب بالفعل ہو جاتی ہے تو وہ بھی حاصل ہو جاتا ہے جس کی وہ صورت ہے لیکن وہ صورت جو کسی معین مادے سے مخصوص نہیں ہوتی۔ جیسے استدارۃ (گولائی) انحنا (کجی) جب یہ پائی جاتی ہے تو جسکی یہ صورت ہے اس کا بالفعل حصول واجب نہیں۔ جیسے تلوار کی صورت اگر پتھر میں پائی جائے تو (اس سے) تلوار حاصل نہوگی۔ اس لیے کہ اس صورت کا حاصل ہونا اسمی اشتراک کے سبب سے ہے۔

تو ہم (اس کے جواب میں) یہ کہیں گے مانا کہ اس شکل کی نوع کا حاصل ہو جانا تلوار کی نوع کے حاصل ہو جانے کا موجب نہیں۔ لیکن اس صورت شخصیہ کا حاصل ہو جانا جو تلوار میں موجود ہے اس تلوار کے حاصل ہو جانے کا موجب ہے۔ مگر اس لوہے کا حاصل ہو جانا جو اس صورت کا حامل ہے اس تلوار کے حاصل ہونے کا موجب نہیں۔ اس وجہ سے ہمارا یہ قول درست ہوا کہ صورت وہ جزء ہے جس کا وجود شئے کے وجود کا سبب ہوتا ہے۔

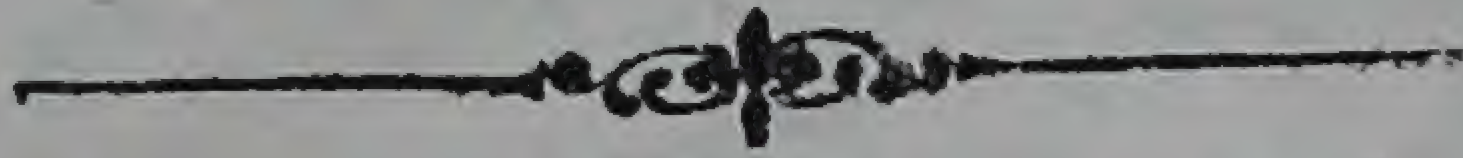
اور یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ صورت (کا مفہوم) یہاں صورتِ جوہری سے بھی زیادہ عام ہے۔ بلکہ یہ اس کے ساتھ اور اعراض کو بھی شامل ہے۔ جبکہ وہ (اعراض) حقیقت کے اجزاء قرار دیئے جائیں جیسے سفید کے لیے سفیدی۔

لیکن جو (علت) اس چیز کا جزء نہوگی تو اس کا اُس (چیز) کی علت ہونا یا اس کے وجود ذہنی کی حیثیت سے ہوگا یا اس اعتبار سے نہوگا۔ پہلی علتِ غائی اور دوسری علتِ فاعلی ہے۔ پھر علت فاعلی یا (ایسی ہوگی) کہ اس کا فعل اس میں حال ہے یا ایسی نہ ہوگی۔ پہلی ماہیتوں کی طرح ہے جن کی نسبت ان کے لوازم کی طرف ہوتی ہے۔ اور دوسری (علتِ فاعلی) ایسی ہے جیسے عالم کے لیے باری تعالیٰ ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جنس و فصل کے سبب سے تمہارے بیان میں خلل

۶۰ ھ

چوتھا فن (۴۶۰)

پڑگیا۔ حالانکہ وہ دونوں مرکب ماہیتوں کے قوام کے دو جزء ہیں تو ہم (اس کے جواب میں) یہ کہیں گے کہ ان دونوں (یعنی جنس وفصل) میں اور مادے اور صورت میں صرف اعتباری فرق ہے۔ اس لیے کہ اگر ہم ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے سے مجرد کر کے (یعنی بشرط لاشئے کے مرتبے میں) لیں تو یہ مادہ وصورت ہیں اور اگر ان دونوں کو لابشرط شئے (کے مرتبے) میں لیں تو یہ جنس اور فصل ہیں۔

پہلی قسم

علت فاعلی

اس میں اٹھارہ فصلیں ہیں

پہلی فصل

ایک سے بجز ایک کے صادر نہیں ہوتا (یعنی ایک سے ایک ہی صادر ہوتا ہے)

اس مطلوب کو ثابت کرنے کے لیے چار دلیلیں بیان کی گئی ہیں۔ ان میں سے پہلی دلیل یہ ہے کہ اس (یعنی علت) سے (آ) صادر ہونے کا مفہوم اس مفہوم سے جدا ہے کہ اس سے (ب) صادر ہوا لہذا یہ دونوں مختلف مفہوم یا تو اس علت کے مقوم ہوں گے یا اس کے لازم ہوں گے۔ یا ان میں سے

۴۶۰

پہلی فصل

ایک مفہوم اس (علت) کا مقوم اور دوسرا (مفہوم) اس کا لازم ہوگا۔ یہ دونوں (مفہوم) اگر اس علت کے مقوم ہوں تو وہ (علت) مرکب ہوئی اور ایک نہ رہی۔ اور اگر یہ دونوں (مقوم اس علت کے) لازم ہوں تو لازم (چونکہ معلول ہے اسلیے اس مقوم ہی کے متعلق سرے سے دوبارہ تقسیم ہوگی کہ اس (علت) سے ایک لازم کے صدور کا مفہوم اس (علت) سے دوسرے لازم کے صادر ہونے کے مفہوم کا مغائر ہے۔ لہذا اگر مفہوم میں کثرت کی طرف اس کی انتہا نہ ہو تو یہ لازم آیا کہ ہر لازم دوسرے لازم کے واسطے سے ہوا اور اس کلام سے مرتب اور غیر متناہی لوازم کے اثبات کے علاوہ غیر متناہی علتوں اور معلولوں کے اثبات کا قول (بھی) لازم آئے گا۔ اور اس سے لوازم کی قطعی نفی (بھی) لازم آئے گی۔ کیونکہ یہ ماہیت مطلق ماہیت ہونے کے لحاظ سے یا تو لازم کی مقتضی ہوگی یا نہ ہوگی اگر (یہ ماہیت لازم کی) مقتضی ہے تو یہ لازم اس (یعنی مطلق ماہیت) کا لازم ہوا اور یہ بغیر توسط کے ہوئی۔ حالانکہ ان سب کو توسط کے ساتھ فرض کیا گیا ہے۔ جو مفروض کے خلاف ہے۔ اور اگر ماہیت کسی لازم کی مقتضی ہی نہ ہو تو یہ اس امر کا اعتراف ہے کہ اس کا کوئی لازم ہی نہیں۔ جس سے ظاہر ہوا کہ غیر متناہی لوازم کے اثبات کا قول ان (لوازم) کے فاسد ہونے کے قول کا موجب ہے۔

اور اگر ان دونوں (یعنی علت سے آ صادر ہونے اور ب صادر ہونے) کے مفہوموں میں سے ایک (مفہوم) کو علت کا مقوم اور دوسرے کو اس (علت) کا لازم قرار دیا جائے تو اس صورت میں دونوں مفہوم ایک ساتھ ایک درجے میں نہوں گے۔ کیونکہ مقوم مقدم ہوتا ہے اور لازم مقدم نہیں ہوتا اور مقدم (اس کا سا) نہیں ہوتا جو مقدم نہیں ہے۔ (یعنی مقدم غیر مقدم کا سا نہیں ہوتا۔ بلکہ مقدم کا درجہ غیر مقدم سے افضل ہے)۔

اور اس کا حاصل اسی لازم کی طرف رجوع کرے گا جو صرف معلول ہے اور یہ ایک ہی معلول ہوگا۔ تو اس سے ظاہر ہوا کہ ایک علت سے ایک سے زیادہ معلول نہیں صادر ہوتے۔ اور دوسری (دلیل) اس طرح ہے کہ اس

پہلی فصل

(علت) سے آ صادر ہوا۔ اور ب صادر ہوا اور آ ب نہیں (یعنی آ اور ب دو جدا جدا معلول ہیں) تو اس طرح اس (علت) سے ایک ہی جہت سے آ صادر ہوا اور وہ (بھی) صادر ہوا جو آ نہیں (یعنی ب) اور یہ تناقض ہے۔

تیسری (دلیل) یہ ہے کہ علت کو معلول کے مناسب (ملائم) ہونا چاہیے۔ کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ آگ اور جلانے میں ایک قسم کی مناسبت ہے اور یہ مناسبت پانی اور جلانے کے درمیان نہیں پائی جاتی۔ اور جب یہ ثابت ہے تو ہم کہیں گے کہ اگر ہم (ایک ایسی) علت فرض کریں جس کے دو معلول ہوں تو اس (علت) کے اور ان دونوں (معلولوں) کے درمیان مناسبت ہونی چاہیے (اور یہ دو حال سے خالی نہیں) یہ (علت) یا ایک جہت سے ان دونوں (معلولوں) کے مناسب ہوگی یا دو جہتوں سے اور یہ محال ہے کہ وہ (علت) ایک ہی جہت سے ان دونوں معلولوں کے مناسب ہو۔ کیونکہ مناسبت ہی مشابہت ہے۔ اور اگر ایک چیز دو مختلف چیزوں کے مشابہ ہو تو اس چیز کی حقیقت دو مختلف حقیقتوں کے مساوی ہو جائے گی اور دو مختلفوں کا مساوی (بھی چونکہ) مختلف ہوتا ہے تو وہ یکتا ذات والی علت (العلۃ الاحدیت الذات) آپ اپنی مخالف ہو جائے گی یا وہ شریک ہوگی۔ اور ان دونوں کا آپ اپنا مخالف ہونا یا اس (علت) کا مرکب ہونا خلاف مسلم ہیں۔ اور یہ علت دو جہتوں سے دو معلولوں کے مناسب ہو تو علت کی ماہیت مرکب ہوئی۔

چوتھی (دلیل) یہ ہے کہ جب ہم آگ کو کسی جسم کے سامنے لاتے ہیں تو وہ اس کو گرم کر دیتی ہے اور جب ہم اس (جسم) پر پانی ڈالتے ہیں تو وہ اسکو ٹھنڈا کر دیتا ہے اس وقت یہ یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ آگ کی ماہیت پانی کی ماہیت کی مخالف ہے۔ لہذا آثار کے اختلاف سے جب اس علم اولی کا افادہ ہوتا ہے کہ اثر کرنیوالوں کی ماہیتیں بھی مختلف ہیں تو پھر یہ (اختلاف آثار) ان (ماہیتوں) کے متعدد ہونے کے علم کا مقتضی کیوں نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اختلاف

پہلی فصل

کے درجوں میں غیریت ادنیٰ درجہ ہے۔ یہی وہ سب دلیلیں ہیں جو اس مسئلے کے ثابت کرنے کے لیے بیان کی گئی ہیں۔

رہا وہ اعتراض جو پہلی دلیل پر کیا گیا ہے تو ہم کہینگے کہ جب ہم کو یہ تعقل ہوتا ہے کہ فلاں چیز آ میں موثر ہے۔ تو (ہمارا) یہ علم (دراصل) اس نسبت کا علم ہے۔ جو موثر کی اثر کی طرف ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ ایک امر کی دوسرے امر کی طرف نسبت کا علم ان دونوں مضافوں میں سے ہر ایک مضاف کے علم کے ضمن میں ہوگا۔ تو اس علم کا تعلق تین امور سے ہوا۔ موثر۔ اثر اور ان دونوں میں سے ایک کی دوسرے کی طرف نسبت۔

۴۶۲

حاصل یہ کہ جب ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ فلان چیز آ میں موثر ہے تو (ہمارا) معلوم اس علت کا مجموعہ ہوتا ہے جو آ کے ساتھ ماخوذ ہے اور جب ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس علت نے بؔ میں (بھی) اثر کیا تو (ہمارا یہ) معلوم اس علت کا مجموعہ ہوتا ہے جو بؔ کے ساتھ ماخوذ ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وہ مجموعہ جو آ کے ساتھ ماخوذ ہے اس مجموعے کا مغائر ہے جو بؔ کے ساتھ ماخوذ ہے پھر تم نے یہ کیوں کہا کہ جب ان دونوں میں سے ایک مجموعہ دوسرے مجموعے کا مغائر ہو تو ہر وہ (امر) جو ایک مجموعے میں (لیا جائے ہر اس امر کا مغائر ہوگا جو دوسرے مجموعے میں لیا جائے (لیکن) اس پر دلیل قاطع پیش کرنی (بھی) ضروری ہے کیونکہ انھوں نے جو کچھ کہا ہے اس کا موجب یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک مفہوم جو لیا گیا ہے وہ ان دونوں مجموعوں میں سے (بھی) ایک ہے تو یہ (مفہوم) اس دوسرے مفہوم کا مغائر ہے جو دوسرا مجموعہ ہے۔ مگر یہ اس کو تو واجب نہیں کرتا کہ دو مجموعوں میں سے جو ایک میں لیا جائے وہ اس کا مغائر ہو جو دوسرے مجموعے میں لیا جائے۔ جس کی وضاحت چھ امور سے ہوتی ہے۔

اول یہ کہ مرکز ایک نقطہ ہے اور یہی (نقطہ) ان تمام خطوں کی انتہا ہے جو اس (مرکز) سے محیط کی طرف نکل رہے ہیں۔ مگر اس نقطے کا ان بہت سے خطوں کی انتہا ہونے کے مفہوم میں جو تغائر ہے اس سے یہ نہیں لازم آیا کہ نقطہ غیر تناہی

پہلی فصل

امور سے مرکب ہو۔ کیونکہ اگر وہ ایسا ہو تو یہ اجزاء، یا تو ایسے ہوں گے کہ ان کی طبیعتیں ایک دوسرے کی مشابہ ہوں گی یا ایسے نہوں گے۔ اگر ان کی طبیعتیں ایک دوسرے کی مشابہ ہوں تو ان کا ایک دوسرے سے باہمی امتیاز ذاتیات یا لوازم کے سبب سے نہیں بلکہ عوارض کے سبب سے ہوا۔ اور (ان میں سے ہر ایک کا) عارض یہ ہے کہ ان میں کا ہر ایک ایک معین خط کی انتہا ہے اور جب خط بالقوہ ہو تو نقطے کا اس کی انتہا ہونا بھی بالقوہ ہو گا۔ تو اس وقت ان کے درمیان امتیاز نہیں رہا لہذا وہ واحد بالعدد ہوا۔ نیز اس لیے بھی کہ جب وہ ماہیت میں ایک دوسرے کے مساوی ہیں اور ان کے درمیان وضع کا اختلاف بھی نہیں ہے تو جس جزو کو جو عارض لاحق ہو وہ دوسرے جزء کو بھی لاحق ہو گا۔ کیونکہ وہ (عارض) قبول کرنے میں ایک دوسرے کے مساوی ہیں۔ لہذا یہاں امتیاز ہرگز نہو گا۔ اور اگر (یہ اجزاء ایسے ہوں کہ) ان کی طبیعتیں ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور ان میں سے ہر ایک ایک معین خط کا مبداء ہے تو خطوں کی انتہائیں حاصل اور ایک دوسرے سے بالفعل ممیز ہوں گی۔ لہذا وہ بھی بالفعل حاصل ہوں گے۔ تو اس سطح میں غیر متناہی خطوط بالفعل پائے گئے اور یہ مفروض کے خلاف ہے۔

۴۶۳ اگر وہ (معترض) یہ کہے کہ یہ ایک وہمی چیز ہے جس کا وجود خارج میں نہیں تو ہم کہیں گے کہ کیا یہ (واقعہ) نہیں ہے کہ جب دو خطوں کا تقاطع ہوتا ہے تو لامحالہ ایک ایسے نقطے پر ان دونوں کا تقاطع ہوتا ہے جو بالفعل حاصل ہے۔ اس کے علاوہ اس (نقطے) کے موہوم ہونے اور خارج میں اس کے موجود ہونے کے درمیان ایسا کوئی فرق نہیں ہے جس کا ہماری غرض پر کچھ اثر پڑے۔ کیونکہ ان دونوں میں سے وہم میں ایک کے خط کی انتہا کا مفہوم دوسرے خط کی انتہا کے مفہوم کا مغائر ہے۔ اور اس (مغائرت) کے سبب سے برہان نافذ ہو جاتی ہے۔

دوسرا (امر) یہ ہے کہ ایک معینہ وحدت جب دوسری وحدت کے ساتھ یکجائی ہے

پہلی فصل

تو اس جملے کے لیے اثنوت (دوئی) کی صورت کا حاصل ہونا ضروری ہے۔ پھر جب پہلی کو دوسری وحدت کے ساتھ لیا جاتا ہے تو دوسرے جملے کے لیے (بھی) اثنوت کا حاصل ہونا ضروری ہے اوران دونوں مجموعوں کے تغائر سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان دونوں میں جو وحدت لی گئی ہے وہ ایک ساتھ دو ہو جائے۔

تیسرا (امر) یہ ہے کہ فلاں سے پتھر کا سلب ہوا یہ مفہوم اس مفہوم کا مغائر ہے کہ فلاں سے درخت کا سلب ہوا۔ اوراسی طرح تمام غیر متناہی سلبوں کے متعلق بھی کہا جائے گا۔ لہذا ان مفہوموں کا اختلاف یا تو مسلوب عنہٗ (جس سے سلب ہوا ہے) کی طرف عائد ہو گا۔ یا سلب کی طرف۔ پہلا اس امر کا موجب ہو گا کہ بسیط سے بجز (ایک امر کے (دوسرے امر کا) سلب ہو اور سلبوں کی کثرت اس امر کی موجب ہو گی کہ مسلوب عنہٗ میں بھی کثرت واقع ہو۔

پھر بسیط سے چونکہ صرف ایک ہی امر کا سلب ہوتا ہے تو اس (مسلوب) امر کے سوا (باقی اور امور) اس کو حاصل ہوں گے۔ لہذا بسیط کی حقیقت ایک نہیں ہوئی بلکہ اس حقیقت کے سوا جو اس سے مسلوب ہے۔ سب حقیقتیں اس کی ہوں گی۔ تو پھر بسیط بسیط نہ ہو گا بلکہ اس کی ترکیب سب سے زیادہ ہو گی اور جس چیز کی بساطت جتنی زیادہ ہو گی اس کی ترکیب (بھی اتنی ہی) زیادہ ہو گی۔ جو خلاف واقعہ ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مفہوم کا اختلاف مسلوب عنہٗ کی طرف نہیں عائد ہوتا بلکہ سلب کی طرف یا مسلوب کی طرف عائد ہوتا ہے۔ تو یہ کہنا کیوں ناجائز ہو گا کہ (کوئی چیز) جب دو چیزوں میں اثر کرتی ہے تو ان دونوں مفہوموں کا اختلاف موثر کی ذات کی طرف نہیں عائد ہوتا بلکہ اسکی اس اضافت کی طرف (عائد ہوتا ہے) جو دونوں اثروں کی طرف ہے یا خود دونوں اثروں کی طرف (عائد ہو رہا ہے)۔

۴۶۴

مگر گزرے طریقے پر (اللھم) وہ (اس کی تاویل میں یہ) کہیں کہ ایک چیز

سے بالذات بجز ایک امر کے سلب نہیں ہوتا بلکہ سلوب (جمع سلب) بعض کے بعض کے ساتھ بالواسطہ مترتب ہوتے ہیں تو ہم کہیں گے یہ ایسی (مہمل) بات ہے جس کا فاسد ہونا عقلی بداہت سے معلوم ہے کیونکہ مثلث سے پتھر کا سلب درخت کے سلب کے واسطے سے نہیں اور نہ اس کا عکس۔ ہے اسی طرح باقی اور سلبوں کے متعلق بھی کہا جائے گا۔ نیز اگر بعض سلب بعض سلبوں کے واسطے سے ہوں تو ان کو غیر متناہی علتیں اور معلولات لازم آئیں گے (اور ان کا یہ غیر متناہی ہونا بھی) ایک مرتبہ نہیں بلکہ غیر متناہی مراتب سے ہوگا کیونکہ سلوب (اسی طرح کے (یعنی غیر متناہی مراتب کے غیر متناہی) ہیں۔ نیز اس کا حاصل یہ نکلا کہ ذات ایک ہی سلب بالذات کی مقتضی ہے۔ لہٰذا اس (سلب) کے سوا دوسرے (سب امور) اس کو بالذات حاصل ہوں گے اور وہی ہماری بات عود کرے گی کہ جو چیز جتنی زیادہ بسیط ہوگی اس کی ترکیب بھی اتنی ہی زیادہ ہوگی۔

چوتھا (امر) یہ ہے کہ واجب الوجود کے معقول ہونے کا مفہوم اس کے عاقل ہونے کے مفہوم کا مغائر ہے۔ حالانکہ عالم ہونا اور معلوم ہونا دو اضافی وصف ہیں۔ اور اضافی اوصاف ثبوتی ہوتے ہیں اور دونوں مضاف ایک ساتھ پائے جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک کو دوسرے پر ہرگز تقدم نہیں ہوتا یہ ایسی بات ہے جس میں شیخ کو بھی کوئی نزاع نہیں ہے۔ پھر وہ سب (حکماء) اس پر متفق ہیں کہ یہ کثرت کی موجب نہیں ہوتی۔ یہاں بھی بس یہی صورت ہے۔

پانچواں (امر) یہ ہے کہ جس طرح یہ مفہوم کہ اس نے آ کا فعل کیا اس مفہوم کے مغائر ہے کہ اس نے ب کا فعل کیا۔ اسی طرح یہ مفہوم کہ اس نے آ کو قبول کیا اس مفہوم کا مغائر ہے کہ اس نے ب کو قبول کیا اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ایک قابل ایک مقبول سے زیادہ قبول نہ کرے لیکن پہلا مادہ غیر متناہی صورتوں اور غیر متناہی عرضوں کے قابل ہے۔ لہٰذا اس (یعنی پہلے مادے) کی ترکیب غیر متناہی مقولوں سے لازم آئے گی۔ اور

پہلی فصل

چونکہ یہ لازم نہیں آتا اس لیے ان کا قول بھی لازم نہیں آتا۔
چھٹا (امر) یہ ہے کہ موثریت (اثر اندازی) اضافت کے باب سے ہے اور ان (حکماء) کا اس پر اجماع ہے کہ اضافتوں کی کثرت ذات کی کثرت کا موجب نہیں ہوتی۔ پھر ان دونوں اضافتوں کے اختلاف کو انھوں نے ذات میں کثرت واقع ہونے کا موجب کیسے قرار دیا۔

۴۶۵

اگر وہ یہ کہیں کہ اضافتوں کا اختلاف ذات میں کثرت واقع ہونے کا اس وقت موجب نہیں ہوتا جب کہ وہ (اضافتیں) اس طرح مرتب ہوں کہ ان میں سے بعض بعض کے واسطے سے ہوں۔ مگر جب ان (اضافتوں) میں سبب اور مسبب ہونے کی ترتیب نہ ہو تو یہ (ذات میں) کثرت واقع ہونے کا موجب ہوتا ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ غیر اضافی صفتیں (بھی) اگر بعض بعض کے واسطے سے ہوں تو ذات میں کثرت واقع ہونے کی موجب نہیں ہوتیں پھر تمھیں یہ حق ہے کہ اس باب میں (یعنی ذات میں کثرت واقع ہونے کے متعلق) اضافتوں اور باقی تمام صفات میں فرق نہ کرو۔ مگر جب ان دونوں بابوں میں تم نے فرق کیا تو معلوم ہوا کہ یہ فرق اس کے سوا کچھ نہیں کہ اضافتوں کی کثرت خواہ کیسی ہی ہو کثرت ذات کی موجب نہیں ہوتی۔ لہٰذا ان وجوہ سے صاف ظاہر ہے کہ دو مفہوموں کے تغائر سے ان دونوں مجموعوں میں جو علت ماخوذ ہے اس میں کثرت کا واقع ہونا تو لازم نہیں آتا جیسا انھوں نے بیان کیا ہے۔

رہی دوسری دلیل تو یہ نہایت کمزور ہے کیونکہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اس سے آ صادر ہوا۔ تو اس کی نقیض یہ ہے کہ اس سے آ صادر نہیں ہوا۔ نہ یہ کہ اس سے وہ چیز صادر ہوئی۔ جو آ نہیں یقیناً ہمارے اس قول کا کہ "وہ" ہونا واجب ہے"۔ کی نقیض۔ یہ نہیں ہے کہ "وہ نہ ہونا واجب ہے" اور یہ (دونوں قضیئے ایک دوسرے کی نقیض) کس طرح ہو سکتے ہیں۔ جب کہ یہ دونوں کبھی جھوٹے (بھی) ہوتے ہیں۔ (حالانکہ دونوں میں سے کسی ایک نقیض کا سچا ہونا ضروری ہے کیونکہ نقیضیں نہ جمع ہو سکتی ہیں (اور) نہ رفع ہو سکتی ہیں) بلکہ اس کی نقیض یہ ہے کہ "وہ" ہونا واجب نہیں اور اسی طرح "وہ" ہونا ممکن ہے۔ کی نقیض یہ نہیں ہے کہ "وہ نہ ہونا ممکن ہے"

کیونکہ یہ دونوں کبھی ایک ساتھ سچے ہوتے ہیں بلکہ اس کی نقیض یہ ہے کہ "وہ ہو نا ممکن نہیں"۔ اسی طرح یہاں (بھی) "اُس سے آ صادر ہوا" کی نقیض یہ نہیں کہ "اُس سے وہ صادر ہوا جو آ نہیں ہے" بلکہ اس کی نقیض یہ ہے کہ "اُس سے آ صادر نہیں ہوا"۔ اس کی تقریر یوں ہو سکتی ہے کہ جسم جب حرکت قبول کرے اور سیاہی قبول کرے تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے نقیضین کو قبول کیا۔ حالانکہ سیاہی حرکت نہیں تو جسم نے حرکت قبول کی اور وہ (چیز بھی) قبول کی جو حرکت نہیں (یعنی سیاہی قبول کی) مگر ان دونوں (باتوں سے) تناقض نہیں لازم آتا۔ ان کے بیان کی بھی یہی حالت ہے۔

شیخ نے شفاء کے ساتویں قاطیغوریاس کی پہلی فصل میں جہاں اس نے متقابلات کی قسمیں بیان کی ہیں۔ وہاں اس کی بھی تصریح کی ہے وہ کہتا ہے کہ ہمارا یہ کہنا کہ "شراب میں بُو ہے" اور "اس (یعنی شراب) میں بُو نہیں"۔ ہمارا یہ کہنا نہیں ہوا کہ "اس (یعنی شراب) میں بو ہے" اور "اس میں وہ چیز ہے جو بُو نہیں"، کیونکہ (ہمارے پہلے (قول) میں دو ایسے قول ہیں جو (یعنی شراب میں بُو ہے اور شراب میں بُو نہیں) جمع نہیں ہوتے۔ حالانکہ دوسرے قول میں (دونوں باتیں) جمع ہو جاتی ہیں۔ نیز اسلئے کہ نفس جب ادراک کرتا ہے تو حرکت کرتا ہے حالانکہ حرکت ادراک کی غیر ہے لہٰذا اس (نفس) نے ادراک کیا اور وہ (یعنی حرکت) کیا جو ادراک نہیں ہے مگر اس سے تناقض لازم نہیں آتا۔

یہ ایسی بات ہے کہ ایک بیوقوف سے بیوقوف پر بھی اس (بات) کا مہمل ہونا صاف ظاہر ہے۔ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ فرزانگی کا دعویٰ کرنے والوں کو کس طرح یہ شبہہ ہوا اور اس شخص پر تو اور بھی تعجب ہے جس نے اپنی ساری عمر منطق سیکھنے اور سکھانے میں فنا کر دی تاکہ وہ (منطق) اس کے ذہن کو غلطی سے بچانے کا آلہ ہو مگر وہ شخص جب اس اعلیٰ درجے کے مطلب کی طرف آیا تو اس آلے (یعنی منطق) کے استعمال سے یہاں تک روگردانی کی کہ ایسی غلطی میں مبتلا ہو گیا کہ بچے بھی اس پر ہنسیں گے۔

رہی دوسری دلیل تو وہ (بھی) بہت کمزور ہے اس لیے کہ ملائمت خود مماثلت ہے۔ پھر اگر ہم علت میں مماثلت کا اعتبار کریں تو (یہ دو حال سے) خالی

پہلی فصل

نہ ہوگا۔ یا ان دونوں کے درمیان تمام وجوہ کی مماثلت کا اعتبار ہوگا۔ یا بعض وجوہ کا۔ پہلا باطل ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ان دونوں میں سے ایک علت ہونے کیلئے دوسرے سے اولیٰ ہوگا اور یہ دوئی کو باطل کردیگا اور دوسرا بھی باطل ہے۔ کیونکہ واجب الوجود ایک وجہ سے جب اپنے معلول کا مشابہ ہو اور ایک وجہ سے مشابہ نہ ہو تو اس کی ذات میں کثرت کا واقع ہونا لازم آیا (اور یہ محال ہے)۔

اگر یہ کہا جائے کہ کثرت تو محض اس صورت میں لازم آئے گی جب ان دونوں کا اختلاف ثبوتی معنی میں ہو۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ بلکہ یہ دونوں محض ایک سلبی امر میں مختلف ہیں۔ یعنی یہ کہ معلول کا ایک وصف ہے جو علت کا وصف نہیں۔ تو ہم (اس کے جواب میں) کہتے ہیں کہ یہ زائد وصف اگر اس علت کا معلول ہے تو اس سے وہ چیز صادر ہوئی جو اس کے مناسب ہے اور نیز جب وہ علت سے صادر ہوا اور اس سے وہ چیز (بھی) صادر ہوئی جو اس کی ملائم ہے تو ایک علت سے دو معلول صادر ہو گئے۔ اور اگر وہ اس سے صادر نہیں ہوا تو علت مطلقاً معلول کے مماثل ہوگئی جسکو ہم باطل کر چکے ہیں۔

ہم یہ بھی فرض کر لیتے ہیں کہ واجب الوجود ایک وجہ سے اپنے معلول کا مشابہ ہے اور ایک وجہ سے نہیں۔ مگر ہم پوچھتے ہیں (کہ واجب الوجود کی) جو وجہ معلول کے مشابہ نہیں آیا اس (وجہ) کا (بھی) علیت میں دخل ہے یا نہیں اگر (اس کا دخل) ہے تو شئے سے وہ چیز صادر ہوگئی جو اس کی ملائم نہیں اور اگر (اس وجہ کا جو معلول کے مشابہ نہیں علیت میں دخل) نہیں تو معلول کی علت وہی وجہ ہوئی جو مطلقاً اس کے مشابہ ہے اور اسکو ہم باطل کر چکے ہیں۔ نیز اگرچہ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ مناسبت ضروری ہے مگر جب ہم ایک علت کے دو مختلف معلول کو جائز قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ دونوں معلول باہمی اختلاف کے باوجود کبھی بعض وجوہ سے ایک دوسرے کے مساوی ہوتے ہیں۔ اور یہ علت اس وجہ سے ان دونوں کی ملائم ہوتی ہے۔ اور اس تقدیر کے بموجب (یعنی یہ فرض کر لینے سے) یہ ممتنع نہ ہوگا کہ ایک چیز ایک ہی وجہ سے دو مختلف چیزوں کے ملائم (مناسب) ہو جائے۔

۴۶۷

پہلی فصل

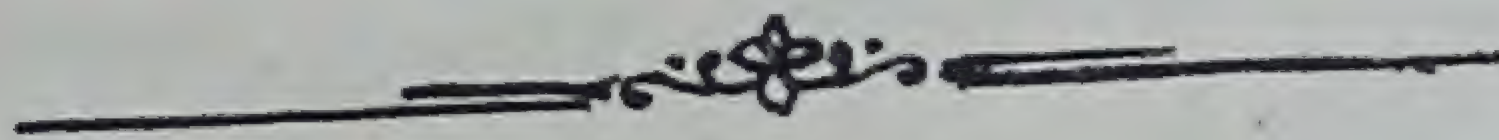
رہی چوتھی دلیل تو یہ بہت ہی رکیک ہے۔ کیونکہ جب ہم کسی جسم کو آگ دیتے ہیں تو وہ اس کو گرم کر دیتی ہے۔ پھر ہم اس پر پانی ڈالتے ہیں تو وہ اس (جسم) کو ٹھنڈا کر دیتا ہے تو ہم یہ حکم لگا دیتے ہیں کہ پانی اور آگ کی طبیعتیں بھلا جدا ہیں۔ (مگر ہمارا یہ حکم) اختلاف آثار کے سبب سے نہیں بلکہ آثار کے تخلف (ایک کے پیچھے ایک ہونے) کے سبب سے ہے۔ کیونکہ جب ہم نے یہ دیکھا کہ پانی نے (اس جسم کو) گرم نہیں کیا اور نہ تسخن اس سے ملا تو ہم نے جان لیا کہ اس کی طبیعت آگ کی طبیعت کے مخالف ہے۔ کیونکہ اگر وہ (یعنی پانی کی طبیعت) اس (یعنی آگ کی طبیعت) کے مساوی ہوتی تو اس سے اس اثر کا تخلف ممتنع ہوتا یہاں تک کہ اگر ہم ایک چیز کو دیکھیں اور اس کو بہت سے افعال کا مقارن پائیں اور یہ دیکھیں کہ ان بہت سے افعال کا اس (چیز) سے تخلف نہیں ہے تو اس صورت میں ہم آثار کے اختلاف سے موثرات کے اختلاف کا استدلال نہیں کر سکتے بلکہ یہی (امر) محل نزاع ہے۔ لہذا ان دلیلوں کی کمزوری ظاہر ہو گئی۔

جب ہم اس پر بحث کر چکے تو اب ہمیں اس حق کی بھی صراحت کر دینی چاہئے جس کے اظہار سے ہم کو شرم نہ کرنا ضروری ہے۔ یعنی یہ کہ ایک بسیط علت کے بہت سے معلول ہوں تو اس میں کوئی امر مانع نہیں۔ کیونکہ ہم نے اس احدیت الذات (یکتا ذات) والے نقطے کا بہت سے خطوط کی انتہا ہونا بیان کر دیا ہے اور ایک معینہ وحدت بہت سی دوئیوں کی مبداء ہوتی ہے اور باری تعالیٰ کا ایک ساتھ عاقلیت اور معقولیت کا مبداء ہونا۔ (یہ ایسے امور ہیں جن کا کوئی مانع نہیں) لہذا عدد کی نوعیں اور رنگوں کی نوعیں غیر متناہی ہیں۔ اور واجب الوجود کو ان سب کا تعقل ہے۔ پھر اس کا یہ تعقل ترتیب وار ہو تو یہ تین وجوہ سے باطل ہے۔ پہلی (وجہ) اس لیے کہ اس سے نا متناہی علتوں اور معلولات کا حاصل ہونا لازم آئے گا۔ دوسری (وجہ) اس لیے کہ ہم بداہتہ یہ جانتے ہیں کہ ایک معین رنگ کا علم دوسرے رنگ کے علم کی علت نہیں ہوتا اسی طرح دو کا علم تین کے علم کا موجب نہیں ہوتا لہذا یہ عقلی صورتوں میں ترتیب نہیں ہوئی۔

پہلی فصل

حالانکہ یہ واجب الوجود اور عقول مفارقہ کی ذات کے لوازم میں سے ہے۔ لہذا ایک چیز کے بہت سے غیر مرتب لوازم ہوئے۔

تیسری (وجہ) یہ کہ جو علم اضافت سے متعلق ہے اس کا دونوں مضافوں سے متعلق ہونا ضروری ہے۔ اور اس کا وہ تعلق جو دونوں میں سے ایک مضاف سے ہے وہ اس تعلق کا سبب نہیں جو دوسرے مضاف سے ہے۔ لہذا ان دونوں (مضافوں) سے اس علم کا تعلق ایک ہی دم میں بغیر ترتیب کے ہوگا

اگر تم اصول حکمت پر غور کرو تو تمہیں ایسی بہت سی مثالیں مل جائینگی اور اس کے ساتھ آگے ایک قابل اعتماد بات یہ آئے گی کہ خدائے تعالیٰ کی طرف ممکنات کا استناد اس کے بغیر نہیں ہوسکتا کہ پہلے اس (امر) کا اعتراف کیا جائے کہ ایک چیز کی طرف بہت سی چیزوں کا انتساب درست ہے اس باب کے متعلق مجھے بس یہی کہنا تھا۔

دوسری فصل

۴۶۸

بہت سی علتوں کی طرف ایک معلول کا استناد درست ہے یا نہیں ؟

(اس سوال کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ جو معلول واحد شخصی ہے بہت سی علتوں کی طرف اس کا استناد محال ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک اگر تاثیر کے لحاظ سے مستقل ہو تو اس کے ساتھ معلول واجب الوجود ہو جائیگا اور واجب کا تعلق غیر سے محال ہے اسلئے وہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ دوسرے کی طرف احتیاج سے ممتنع ہو گا۔ تو اس واجب کی احتیاج اس کی طرف ممتنع بھی ہوئی اور واجب (بھی) ہوئی۔ اور یہ خلاف ہے۔ اور اگر ان میں سے (کسی) ایک کو استقلال نہو تو وہی مجموعہ موثر ہوا۔ تو علت ایک ہوئی اور کثرت علت کے اجزاء میں واقع ہوئی نہ کہ علت میں۔

رہا واحد نوعی۔ تو یہ صحیح ہے کہ بہت سی علتوں کی طرف اس کا استناد جائز ہے اور میں یہ کیسے نہ کہوں جبکہ جنسوں کی طبیعتیں فصلوں کے خارجی لوازم ہیں اور وہ ان کے معلول ہیں۔ کیونکہ وجود میں جنس کا تقوم محض اس سبب سے

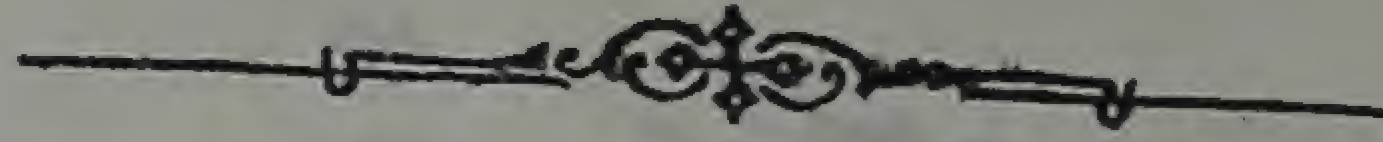
دوسری فصل

ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ فصل (بھی) مل گئی۔ نیز کبھی (ایسا بھی) ہوتا ہے کہ مختلفات (یعنی وہ امور جو ایک دوسرے سے مختلف ہیں) ایک ہی لازم میں مشترک ہوتے ہیں اور کیوں نہو۔ حالانکہ (خود) اختلاف (ایک ایسا) حکم ہے جو (تمام) مختلفات میں مشترک ہے۔ لہذا وہ ان (مختلفات) کا لازم ہے اور لوازم اس کے معلول ہیں۔

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ جو علتیں مختلف ہوں ان کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ کسی ایسے عام وصف میں باہم مشترک ہوں جو (امر عام) اس معلول کی اس (علت مختلفہ) کی طرف استناد کی جہت ہو۔ جیسے وہ اجسام جو اپنی طبیعت سے نیچے کی طرف متحرک ہیں ان کی طبیعتیں اگرچہ (دوسرے امور میں ایک دوسرے سے) مختلف ہوں۔ لیکن یہ (اجسام) اس ثقل (گرانی) میں ایک دوسرے سے مشترک ہیں جو اس نیچے کی طرف جھکنے کی جہت استناد ہے۔ مگر یہ کلام (بھی) باطل ہے۔ جس کی وضاحت اس سے (بھی) ہوتی ہے کہ یہ مشترکہ جہت ان مختلف ماہیتوں کی لازم ہے۔ مگر اس لیے نہیں کہ دوسرے وصف میں وہ ان کے ساتھ مشترک ہے ورنہ تسلسل لازم آئے گا۔ اور یہ غیر مطلوب ہے۔

۴۶۹

اگر یہ کہا جائے کہ معلول اپنی ماہیت کے لیے کسی معین علت کا محتاج ہوگا یا محتاج نہو گا اگر وہ محتاج نہیں تو اپنی ذات کے لیے وہ اس (علت) سے بے نیاز ہوا۔ اور جو اپنی ذات میں دوسرے سے غنی ہو تو یہ محال ہے کہ اس کو کوئی ایسا عارض ہو جو اس (معلولِ غنی) کو اس (غیر) کا محتاج بنادے۔ تو پھر یہ معلول مطلقاً اس علت سے غنی ہوا اور یہ خلاف ہے۔ اور اگر وہ (معلول) اس علت کا اپنی ذات کے لیے محتاج ہو تو غیر کی طرف اس کا استناد محال ہے (اس اعتراض کے جواب میں) ہم کہتے ہیں کہ مطلق معلول کسی علت کا محتاج ہے (یعنی معلول کو) کسی خاص علت کی تخصیص نہیں۔ پھر اس (معلول) کا بعینہ اس علت کی طرف استناد کسی ایسے امر کے سبب سے نہیں ہے جو معلول

کی طرف عائد ہو۔ بلکہ اس لیے ہے کہ اس علت کی ذات مطلق علت ہونے کی حیثیت سے اس معلول کی مقتضی ہے۔ لہذا مطلق حاجت (یعنی کسی معلول کو کسی نہ کسی علت کی طرف احتیاج) معلول کی جانب سے اور علت کا تعین اس کی جانب سے ہوتا ہے بس شک زائل ہو گیا۔

تیسری فصل

علتوں میں دور باطل ہے۔

دور یہ ہے کہ پہلا دوسرے کا اور دوسرا پہلے کا محتاج ہو اور (یہ احتیاج) بالواسطہ ہوگی یا بلاواسطہ ہوگی۔ اور یہ باطل ہے کیونکہ (یہ دو حال سے خالی نہیں) ان دونوں میں سے ہر ایک علتِ وجود دوسرے کا وجود ہوگی۔ یا پہلی کی علت وجود دوسرے کی وجود ہوگی مگر دوسرے کی علت وجود پہلے کا وجود نہیں ہوگی بلکہ ان دونوں کے درمیان ایک اور جہت (بھی) ہوگی۔ پہلا (امر) باطل ہے کیونکہ (اس سے) یہ لازم آئے گا کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا وجود اپنے ساتھی کے وجود سے مقدم ہو۔ پھر پہلا جب دوسرے سے موخر ہو اور دوسرا پہلے سے موخر ہو تو (اسکا یہ تاخر یعنی پیچھے یا بعد ہونا) بالواسطہ ہوگا یا بلاواسطہ تو پہلا اس سے (بھی) موخر ہوا جو خود اس (پہلے) سے موخر ہے۔ اور جو کسی موخر سے موخر ہوتا ہے وہ بھی موخر ہوتا ہے لہذا (اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ) پہلا خود اپنے آپ سے موخر ہوا یعنی وہ خود اپنا آپ محتاج ہوا مگر تاخر (پیچھے ہونا) اور حاجت دونوں اضافی امر ہیں۔ جن کے خارجی وجود کا تعقل محض دو امروں کے درمیان ہوتا ہے۔ لیکن وہ ایک امر جو ایک اعتبار سے

ایک ہے اس کا تو اپنے نفس سے متاخر ہونا ممتنع ہے۔ اور اگر ان دونوں میں سے
ایک کا وجود دوسرے کے وجود پر موقوف ہو مگر دوسرے کا وجود پہلے کے وجود پر موقوف نہ ہو تو
یہ دوسرا موجود ہوگا خواہ وہ (پہلا) پایا جائے یا نہ پایا جائے لہٰذا وہ اپنے وجود
میں اس سے بے نیاز ہوا۔ تو اس کو اپنے وجود میں اس کی قطعاً احتیاج نہ ہوگی۔ بہرحال
دور باطل ہوگیا۔

چوتھی فصل

علتوں میں تسلسل باطل ہے جس پر تین برہان ہیں۔

پہلی (برہان) اس کے بعد آگے ہم یہ بیان کریں گے کہ وہ علت جو کسی چیز کے وجود میں موثر ہو اس کا اس چیز (یعنی معلول) کے وجود کی حالت میں موجود ہونا ضروری ہے اس لیے اگر اسباب (یعنی علتوں) اور مسببات (یعنی معلولوں) کا سلسلہ نا متناہی ہو جائے اور یہ سب کے سب ایک ہی دفعہ حاصل اور ایک ساتھ موجود ہوں تو یہ تمام ممکنات اور ان کا مجموعہ یا ممکن ہوگا یا واجب۔ مگر اس کا واجب ہونا محال ہے۔ کیونکہ اس مجموعے کا حاصل ہونا اِن اجزاء کے حاصل ہونے پر موقوف ہے جن میں سے ہر ایک ممکن ہے اور جو ممکن کا محتاج اور ممکن پر موقوف ہو وہ بدرجۂ اولیٰ ممکن ہوگا۔ تو پھر یہ مجموعہ بھی ممکن ہوا مگر اس حیثیت سے نہیں کہ جملے کا حکم احاد (یعنی اکائیوں) کا حکم ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ جملہ انھیں ممکنہ اکائیوں پر موقوف ہے اور جو ممکن پر موقوف ہو وہ بھی ممکن ہے اور جب (ان اکائیوں کا) جملہ ممکن ہے تو پھر اس کا بھی کوئی سبب (یعنی علت) ہوگا۔ اور یہ سبب یا خود یہی مجموعہ ہوگا۔ یا کوئی ایسی چیز ہوگی جو اس (مجموعے)

چوتھی فصل

میں داخل ہے۔ یا (یہ سبب) ایسی چیز ہو گا جو اس (مجموعے) سے خارج ہے پہلی صورت باطل ہے کیونکہ کوئی چیز ایک ہی اعتبار سے اپنی آپ علت نہیں ہوتی۔ اور اگر یہ (یعنی سبب) اس (مجموعے) میں داخل ہو تو (یہ دو حال سے) خالی نہیں یا وہ ایک معین چیز ہو گا یا غیر معین ہو گا۔ اسکا معین نہ ہونا محال ہے کیونکہ جملے کی اکائیوں میں سے ایک (اکائی کا حاصل ہو جانا) جملے کے حاصل ہونے کے لیے ناکافی ہے۔ رہا واحد معین تو یہ بھی باطل ہے۔ کیونکہ جملے کی علت کا جملے کی اکائیوں کی علت ہونا (بھی) ضروری ہے ورنہ اس کا امکان ہے کہ جس وقت جملے کی علت حاصل ہو جائے تو (جملے کی) اکائیاں حاصل نہونے کے باوجود جملہ حاصل ہو جائے حالانکہ یہ محال ہے اور چونکہ جملے کی علت اس (جملے) کی اکائیوں کی (بھی) علت ہے۔ لہٰذا اس جملے کی علت بھی اگر اسی (جملے) کی اکائیوں میں سے (کوئی اکائی) ہو تو تین وجوہ سے محال لازم آیا۔

۴۷۱

پہلی (وجہ) اسلئے کہ یہ ایک خود اپنی آپ علت ہو گی اور یہ محال ہے۔

دوسری (وجہ) اسلئے کہ اس ایک کی بھی کوئی علت ہو گی یا نہو گی۔ اگر اس کی کوئی اور علت نہیں تو اسکے پاس (علت کی) حاجت ختم ہو گئی۔ لہٰذا یہ واجب بالذات ہوا (اور ممکن نہیں رہا بلکہ واجب الوجود ہو گیا) اور اگر اس کی (بھی) کوئی علت ہو تو وہ اپنی علت کی علت ہو گا اور یہ دور ہے (جو محال ہے) یا نہو گا۔ تو وہ جملے کی علت نہ ہو گا کیونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ جو جملے کی علت ہے وہی جملے کی اکائیوں کی بھی علت ہے

تیسری (وجہ) اس لیے کہ غیر متناہی جملے میں سے کوئی بھی ایسا نہیں ہے کہ اس کی علت اس سے مقدم نہو۔ لہٰذا غیر متناہی جملے میں سے کوئی بھی ایسا نہو گا جو اس جملے کی مطلق علت ہو۔ پس ظاہر ہوا کہ جملے کی علت کا جملے سے خارج ہونا ضروری ہے۔

ہم کہیں گے کہ یہ علت خارجی یا تو ممکن ہو گی یا ممکن نہ ہو گی۔ پہلی (صورت) باطل ہے۔ اس لیے کہ جو ممکنات کے قبیل سے ہو تو وہ اس جملے کے تحت شامل ہو گی۔ پس اگر جملے کا مقتضی ممکن ہو تو جملہ اپنی ہی اکائیوں میں سے ایک چیز کا معلول ہوا۔ اور یہ محال ہے اس لیے ممکنات کی علت کا تمام ممکنات سے خارج ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا وہ اپنی ذات سے واجب ہوا کیونکہ ہر وہ چیز جس کی انتہا

چوتھی فصل

کسی ایسی طرف پر ہو کہ وہاں وہ منقطع ہو جائے تو وہ متناہی ہے اس صورت میں اسباب اور مسببات (دونوں) متناہی ہوئے۔ اور کل کی انتہا (ایک) واجب الوجود کی طرف ہوتی ہے۔

مگر اس برہان پر جو شکوک بیان کئے گئے ہیں۔ ان کا حاصل میرے خیال میں یہ چار باتیں ہیں۔

پہلی یہ کہ تم نے کہا ہے کہ۔ اگر علتوں میں تسلسل ہو تو جملہ (یعنی علتوں کا مجموعہ) ممکن الوجود ہوگا لہٰذا تم نے اس کے لیے (ایک) کل اور (ایک) جملہ اور (ایک) مجموعہ قرار دیا۔ حالانکہ یہ سب متناہی کی صفتیں ہیں۔ کیونکہ جس کی انتہا نہ ہو تو اسکا کل اور مجموعہ نہ ہوگا۔ (اس طرح) گویا تم نے پہلے مطلوب پر مصادرہ کیا۔

دوسری۔ جب غیر متناہی حرکتیں تمھارے نزدیک جائز ہیں۔ تو غیر متناہی علتیں کیوں جائز نہیں۔

تیسری۔ جب تم یہ جائز رکھتے ہو کہ نفوس بشری میں سے ہر ایک (نفس بشری) کے لیے ایک اول ہے مگر ان (یعنی نفوس بشری) کے مجموعے کا کوئی اول نہیں۔ تو پھر اس کو کیوں نہیں جائز رکھتے کہ علتوں میں سے ہر علت تو غیر کی طرف مستند ہو مگر جملہ (یعنی علتوں کے مجموعے) کا غیر کی طرف استناد نہ ہو۔

۴۷۲ چوتھی۔ محسوس ہونے والے حوادث (اپنے وجود کے لیے) یا اسباب کے طالب ہونگے یا نہوں گے اگر (یہ حوادث) اسباب کے طالب نہیں تو ممکن سبب سے بے نیاز ہوگیا۔ اور اگر یہ اسباب کے طالب ہیں تو ان کا سبب یا قدیم ہوگا یا حادث۔ اگر یہ (سبب) حادث ہے تو یہ یا ان حوادث کے ساتھ ہوگا یا ان سے پہلے ہوگا۔ اگر یہ (سبب) بھی ان کے ساتھ ہے تو اس کے متعلق بھی وہی بحث ہوگی جو اول کے متعلق ہوئی اور یہ تسلسل تک پہنچ جائے گا۔ جو تمھارے مقصد کو باطل کر دے گا۔ اور اگر یہ (سبب) ان حوادث پر سابق ہے تو یہ لازم آیا کہ زمانے کے لحاظ سے علت معلول پر سابق ہوا اور یہ محال ہے۔ علاوہ اس کے اگر یہ جائز بھی ہو تو ہر ممکن کا استناد کسی دوسرے ایسے ممکن کی طرف ہوگا جو اس سے سابق ہے یہاں تک کہ تسلسل لازم آئے گا۔

اگر اسطرح کا تسلسل جائز ہے کیونکہ یہ محال نہیں کہ حادث سے پہلے کوئی حادث ہو (اور یہ سلسلہ) غیر متناہی ہو جائے۔ اور یہ اس قول کو باطل کر دیتا ہے کہ ممکنات کی احتیاج کسی ایسے سبب کی طرف ہے جو واجب الوجود ہے۔

اگر ان مذہب والوں میں سے کسی کا یہ ادعا ہو کہ صرف وہی شخص اس کلام کا مخاطب ہے جو ایسے حوادث کے حدوث کو جائز رکھتا ہے جس کا کوئی اول نہیں۔ مگر ہم تو اسکو جائز نہیں رکھتے بلکہ اس کے منکر ہیں تو اس سے کہا جائے گا کہ آج ہونے والے حوادث کے حدوث کا امکان (گزشتہ) کل کے امکان سے مسبوق ہے اور یہاں اس سے غرض مختلف نہیں ہوتی کہ امکان ایک وجودی امر ہے یا عدمی۔

تو ہم کہیں گے کہ (یہ دو حال سے) خالی نہیں اس امکان کی درازی کسی ابتداء تک نہ پہنچے گی یا پہنچے گی۔ اگر اس کی ابتداء نہو تو ایسے حوادث کا حدوث جائز ہوا جن کا کوئی اول نہیں اس طرح سے وہ امتناع باطل ہو جائیگا اور اگر اس کی کوئی ابتداء ہو تو اس ابتداء سے پیشتر ذاتی امتناع حاصل ہوا۔ پھر اس کا انقلاب امکان کی طرف ہوا۔ پھر یہ نیا پیدا شدہ امکان اگر کسی سبب کا طالب نہیں تو یہ جدید ہونے والا (امکان) سبب سے بے نیاز ہوا۔ بس تمہارا مقصد باطل ہو گیا اور اگر اس کا (بھی) کوئی سبب ہے اور ہر وہ چیز جسکا سبب ہو وہ چونکہ اپنی ذات سے ممکن ہوتی ہے اور اسکا امکان اس میں اثر کرنیوالی تاثیر سے پہلے ہوتا ہے۔ اور موثر کی تاثیر امکان عطا کرنے میں امکان سے مسبوق ہوتی ہے (یعنی امکان پہلے اور تاثیر بعد ہوتی ہے)، لہذا امکان کے وقت اول سے پہلے بھی امکان ہوا تو امکان کی کوئی ابتداء نہ ہوگی۔ حالانکہ اس کو اس طرح کا فرض کیا گیا ہے جو مفروض کے خلاف ہے تو ثابت ہوا کہ ایسے امور کے ثابت ہونے کا امتناع جن کی ابتداء نہ ہو ممکن نہیں۔

لیکن اگر یوں کہا جائے کہ ان حوادث کے اسباب قدیم ہیں۔ تو یہ قدیم (بھی دو حال سے) خالی نہیں۔ ان حوادث کا فیضان اس (قدیم) سے کسی شرط پر موقوف ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر یہ فیضان کسی شرط پر) موقوف نہ ہو تو اس (قدیم) کے قدم اور دوام سے ان حوادث کا دوام لازم

۴۷۳

چوتھی فصل

آیا ورنہ یہ نیا ہونے والا ممکن بغیر کسی سبب کے واقع ہوا۔ اور یہ خلاف (مفروض) ہے تو لازم آئے گا کہ حادث حادث نہ رہے جو مفروض کے خلاف ہے۔ یا (اس قدیم سے ان حوادث کا فیضان) کسی شرط پر موقوف ہوگا۔ تو یہ شرط بھی (دو حال سے) خالی نہ ہوگی یا وہ قدیم ہوگی یا نہ ہوگی۔ اگر یہ (شرط) قدیم ہے تو شرط اور علت کے قدم سے معلول کا قدم لازم آئے گا۔ اور پھر وہی مذکورہ محال عود کریگا اور اگر (یہ شرط) حادث ہو تو (یہ بھی دو حال سے) خالی نہیں۔ وہ اس حادث معلول کے وجود کے ساتھ موجود ہوگی یا اس (معلول) سے سابق ہوگی۔ اگر وہ معلول کے حدوث سے ملی ہوئی ہو تو اس کے حدوث کے متعلق بھی ویسی ہی بحث ہوگی جیسی اول کے متعلق ہوئی۔ اور یہ اس نتیجے پر پہنچائے گی کہ ہر حادث کو ایک ایسے دوسرے حادث کی احتیاج ہے جو اس سے ملا ہوا ہو۔ اور اس سے یہ لازم آئے گا کہ ایسی علتیں اور معلول ہوں جن کی انتہا نہیں اور اگر یہ شرطیں اپنے مشروطوں سے سابق ہوں اور اثر انداز علت تو وہ ہے جو ان شرطوں کی موجودگی ہیں ان مشروطوں پر اثر کرے پھر اس نے شرطوں کی عدم موجودگی ہیں ان (مشروطوں) پر اثر لیا۔ تو یہ (اس کی) اثر اندازی ایک نیا حکم ہوا۔ تو اس (یعنی نئے حکم) کا (بھی) کوئی سبب ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر اس کا کوئی سبب نہیں تو نیا ہونے والا (متجدد) ممکن سبب سے بے نیاز ہوا۔ اور اس سے مقصود باطل ہوگیا۔ اور اگر اس کا کوئی سبب ہو تو یہ اس کی ذات یا اس کا غیر ہوگا۔ اور پہلی یہ اثر اندازی دائمی ثبوت کی موجب ہوگی اس لیے کہ (موثر کی) ذات دائمی ہے اور (موثر کی) اس اثر اندازی کے دوام سے اثر کا دائمی ہونا بھی لازم آئے گا تو حادث قدیم ہو جائے گا۔ جو مفروض کے خلاف ہے اور اگر یہ (سبب) اس کی ذات پر زائد ہو تو یہ اس اثر اندازی کے تجدد کے ساتھ ساتھ ہوگا۔ یا اس سے پہلے ہوگا۔ اگر وہ (اس کے) ساتھ ہے تو یہ وجودی ہوگا یا عدمی۔ اگر یہ وجودی ہے تو یہ وہی اثر ہوگا جو اس سے یا اس کے غیر سے حاصل ہوا ہے۔ مگر پہلی صورت باطل ہے۔ کیونکہ دور محال ہے۔ اور دوسری بھی باطل ہے کیونکہ اس حادث کے

حدوث کے متعلق بھی وہی بحث ہو گی جو اول کے متعلق ہوئی۔ اور یہ نامتناہی علتوں اور معلولوں کا موجب ہو گا۔ اور اگر یہ عدمی ہو تو ایک عدمی امر کی طرف ایک ممکن الوجود امر کا استناد ہوا۔ اور اگر یہ جائز ہے تو تمام ممکنات میں بھی یہ جائز ہونا چاہیئے۔ اور اس سے اس کی اس احتیاج کی نفی لازم آئے گی جو واجب کی طرف ہے۔ لیکن اس موثریت (اثر اندازی) کے حاصل ہونے کا سبب کوئی ایسا امر ہو جو اس (اثر اندازی) پر سابق ہو تو جب کسی متجدد امر کا استناد سبب سابق کی طرف جائز ہو تو یہ تمام ممکنات میں جائز ہو گا۔ جس سے یہ لازم آئے گا کہ ہر حادث کا استناد کسی دوسرے حادث سابق کی طرف جائز ہو۔ اور اس سے واجب کی طرف اس کی احتیاج کی نفی لازم آئے گی۔

پہلے (شک) کے جواب میں ہم یہ کہیں گے کہ اس برہان کا دارومدار اس پر ہے کہ اثر کرنے والی علت کا معلول کے ساتھ ہونا ضروری ہے۔ اس لیے اگر علتوں میں تسلسل ہو تو یہ سب کی سب ایک ہی دفعہ حاصل ہوں گی۔ اور اس (یعنی مسلسل علتوں کے) حاصل کا نام ہم کل۔ مجموعہ اور جملہ رکھیں گے اور بے شبہ اس (مجموعے) پر امکان اور سبب کی احتیاج کا حکم لگایا جاسکتا ہے۔ (یعنی ان مسلسل علتوں کے حاصل شدہ مجموعے کو یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ ممکن اور سبب کا محتاج ہے) اس کے بعد اس پر لفظ کل اور مجموعہ اور جملہ کے اطلاق کے متعلق جو نزاع ہے وہ محض عبارت کے متعلق ہوئی جو مقصود کی مانع نہیں۔ اور ہم یہ کیسے نہ کہیں کیونکہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ غیر متناہی ہے تو جس پر اس غیر متناہی کا حکم لگایا گیا وہ اس جملے کی اکائیاں تو نہیں۔ کیونکہ ان (اکائیوں) میں سے ہر ایک بجائے خود ایک (ہی) چیز ہے غیر متناہی چیزیں نہیں بلکہ نامتناہی ہونے کا حکم جس پر لگایا گیا ہے وہ کل بحیثیت کل ہونے کے بھی ہے اس لیے کہ اگر یہاں (اس مجموعے کی) کلیت کا تعقل اور تصور نہ ہوتا تو یہ محال ہوتا کہ (حکم لگانے والے کی) عقل اس پر نامتناہی کا حمل کرے اسی تحقیق سے دوسرے شک کا جواب بھی نکلتا ہے۔ کیونکہ گزرے ہوئے حوادث میں سے (بھی) ایک ہی چیز ہمیشہ سے موجود ہے۔ اس کے سوا نہیں۔ اور جب اس کے مجموعے کا وجود نہ ہو تو اس پر یہ حکم لگانا محال ہے کہ وہ کل ہے

چوتھی فصل

یا جملہ ہے۔ کیونکہ یہ ثابت ہو چکا کہ جو ثابت نہ ہو اس پر ثبوتی محمولات کا حمل محال ہے اس کی پوری تقریر لانہایت کے باب میں گزر چکی ہے نیز ہم نے اس پر چونکہ برہان پیش کردی ہے کہ وہ جملہ جس کا ہر (فرد) ممکن ہے تو وہ (یعنی ممکنات کا مجموعہ) بھی ممکن ہوگا۔ لہذا اب یہ ثابت کرنا ان (معترضین کا فرض ہے کہ کوئی جملہ جب ایسا ہو کہ اس (جملے) کے ہر ایک فرد کی ابتداء (بدایت) ہو تو جملے کی بھی ابتداء ہوگی مگر ان سے یہ نہیں ہو سکے گا) اور ہوگا بھی کیسے کیونکہ جو امکان ہر روز ثابت ہے اس کی ابتداء ہے حالانکہ تمام امکانات کی ابتداء نہیں ہوتی۔

۲۷۵

رہا تیسرا شک تو اس کا حل یہ ہے کہ ہم نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ جملے کا حکم ہر جگہ اکائیوں کے حکم کا مساوی ہوتا ہے۔ بلکہ (یہ حکم) کبھی (مساوی ہوتا ہے) اور کبھی نہیں ہوتا۔ اور یہ امر (یعنی جملہ کے حکم کا اکائیوں کے حکم کے مساوی ہونا) دلیل پر موقوف ہے اور (یہ حکم ہر جگہ) کیسے لگایا جا سکتا ہے۔ کیونکہ جملے میں کا ہر ایک (جزء) تو خود جملہ نہیں ہوتا حالانکہ جملہ اس سے موصوف ہوتا ہے کہ وہ جملہ ہے۔ اور دس میں کا ہر ایک دس نہیں ہوتا۔ حالانکہ (ان اکائیوں کا) کل (یعنی مجموعہ) دس ہے۔ اسی طرح وہ صورتیں بھی ہیں جن کی تعداد میں کثرت ہوتی ہے مگر ہم تو اس پر برہان قائم کر چکے ہیں کہ جملہ جب ایسا ہو کہ اس کی ہر ہر اکائی ممکن ہو تو وہ (یعنی جملہ) بھی ممکن ہوگا۔ کیونکہ ان اکائیوں کے حاصل ہونے کے بغیر جملے کا حاصل ہونا ممتنع ہے۔ ورنہ جملہ اکائیوں سے بے نیاز ہو جائے گا اور اس صورت میں یہ جملہ اس وقت بھی حاصل ہو سکے گا جبکہ یہ اکائیاں معدوم ہوں۔ تو پھر یہ جملہ ان اکائیوں کا جملہ نہ ہوگا۔ لہذا (وہ) جملہ (جو ان اکائیوں کے بغیر حاصل ہوا وہ ان اکائیوں کا) جملہ نہ ہوگا۔ جو خلاف مفروض ہے۔ جملہ چونکہ اکائیوں پر موقوف ہے لہذا وہ ممکن ہے۔ کیونکہ ممکن کے معنی یہی ہیں کہ وہ (چیز) جس کا ثبوت اور لا ثبوت بغیر دوسرے کی حالت کے اعتبار کے حاصل نہ ہو۔ تو اس طریقے سے ہم نے معلوم کیا کہ یہ جملہ ممکن ہوگا۔ اور اگر تم میں یہ قدرت ہے کہ اس بات پر برہان قائم کرو کہ وہ (جملہ) جسکے ہر ایک (فرد) کیلئے اول ہے اس (جملے) کے کل کیلئے بھی اول کا ہونا واجب ہے تو اس وقت (تمھارا) یہ معارضہ درست ہوگا۔ اور تم نے ایسا کام کیا جس سے ہمارا اصل کلام باطل

ہو جائے۔ مگر تمھارے ایسا کرنے سے پہلے افسوس کہ تمھارا نقض متوجہ نہیں ہوتا اور نہ تمھارا اعتراض ہی قابل قبول ہے۔

رہا جو تمھارا شک تو یہ سب شکوک سے دشوار تر ہے۔ مگر اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ حکماء کے پاس ان حوادث کا استناد ایک قدیم علت کی طرف ہے۔ اور اس علت قدیمہ سے ان کا فیضان ایسے امور کے حدوث پر موقوف ہے جن میں کا ہر ایک (حادث) اس علت کا مقدم اور مقرب ہے۔ جس کا اثر مقدم سے موخر تک ہوتا ہے اس طرح حرکت سرمدی کا انتظام ہوتا ہے جیسا آگے حرکت کے باب میں آئے گا۔

رہا تمھارا یہ کہنا کہ اس علت قدیمہ کی علیت کا حدوث کسی حادث سبب کا طالب ہے تو (اس کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ اثر اندازی ان امور میں سے نہیں جن کا وجود خارج میں ہوتا ہے۔ لہذا وہ وجودی علت کی طالب نہیں۔ اور مقولہ ان یفعل و ان ینفعل کی تفصیل میں ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ ان دونوں کو وجودی وصف کہنے سے واجب الوجود کی نفی لازم آتی ہے۔ اس جگہ یہ بات (بخوبی) ظاہر ہو گئی۔ کیونکہ اس شک سے خلاصی یہ کہے بغیر نہیں ہو سکتی کہ اثر اندازی ثبوتی وصف نہیں ہے اور اگر ہم یہ نہ کہیں تو اس شک کے حل کرنے کی ہم میں طاقت نہیں۔ اور اس سے وہی باطل لازم آتا ہے جو (اوپر) بیان کیا گیا۔ ۴۷۶

جب یہ ثابت ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ جس وقت علت سے اگلا حادث حاصل ہو گا اس وقت اس سے پچھلے حادث کا فیضان ہی نہ ہو گا۔ کیونکہ اگلا حادث اس پچھلے حادث کے فیضان کا مانع ہو گا۔ اس لیے جب اگلا حادث زائل ہو گیا تو علت سے اس پچھلے حادث کے وجود کا فیضان ہوا۔ اور اس سے علت کی حالت میں ہرگز کوئی تغیر نہیں ہوا۔ اس جگہ ہم بس یہی کہتے ہیں۔ مگر اس کے بعد بھی اس کے تحت عمیق بحثیں ہیں۔ خدائے تعالیٰ سے دعا ہے کہ غایت کو پہنچنے کی توفیق عطا فرمائے۔

تسلسل کے باطل ہونے پر دوسری برہان۔ جب ہم کوئی ایسی چیز فرض

کریں کہ اس کی کوئی علت ہو اور اس کی علت کی بھی کوئی اور علت ہو تو ہمیں تین چیزیں حاصل ہوں گی۔

پہلی (چیز) وہ آخری معلول جسکی خاصیت یہ ہے کہ وہ (محض) معلول ہے اور (وہ کسی اور کی) علت نہیں۔ دوسری (چیز) وہ متوسط ہے جس کی خاصیت یہ ہے کہ وہ اپنے ماتحت کی علت اور اپنے مافوق کی معلول ہے۔ تیسری (چیز) طرفِ آخر ہے جس کی خاصیت یہ ہے کہ وہ اپنے ماتحت کی علت ہے مگر وہ (خود) کسی دوسری چیز کا معلول نہیں جو اس کے اوپر ہو۔

لہذا اگر ہم نامتناہی حد تک علتوں اور معلولوں کا سلسلہ فرض کریں تو یہ سب کے سب دوسرے مرتبے کے حکم میں ہونگے یعنی وہ وسطا محمولی جس کی خاصیت یہ ہے کہ وہ اپنے ماتحت کی علت اور اپنے مافوق کا معلول ہے۔ بس ان سب کا استناد یا کسی ایسی چیز کی طرف ہوگا جس کو وسط کا حکم نہیں ہو تو یہی چیز سب کی علت ہے۔ اور (خود) دوسرے کی معلول نہیں۔ اور یہی (ثابت کرنا) مطلوب ہے اور اگر ایسا نہیں ہے تو دوسرا مرتبہ جو واسطہ ہے وہ اس تیسرے مرتبے یعنی طرف کا محتاج نہوا۔ اور اس کے بموجب دوسرے کا تیسری کی طرف استناد ضروری نہوگا اور دوسرا بذات خود اپنے غیر سے بے نیاز ہو جائے گا تو (یہی) دوسرا واجب الوجود ہوا۔ لہذا ظاہر ہوا کہ ہر حال میں واجب الوجود کا اثبات ضروری ہے۔

تیسری برہان (تسلسل کے باطل ہونے پر) یہ ہے کہ کسی چیز کی علتوں میں سے دسویں علت اس چیز کی ان اور علتوں سے کمتر ہے جو اس شی کی دسویں علت کے سوا ہیں۔ لہذا کسی چیز کو اس کی جملہ غیر متناہی علتوں کے ساتھ اگر ہم لیں اور اس (چیز) کی دسویں علت کا اس کی علتوں کے ساتھ علٰحدہ دوسرا جملہ لیں اور ان (دونوں جملوں) کی انتہاؤں کو ایک دوسرے پر منطبق کریں تو (یہ دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو جملۂ ناقصہ میں بھی اسی نسبت کی ویسی ہی اکائیاں پائی جائیں گی جیسی جملۂ زائدہ میں ہیں۔ یا نہ پائی جائیں گی۔

پہلا (امر) باطل ہے۔ اس لیے کہ اس سے یہ ضروری ہو جائے گا کہ وہ

۴۷۷

چوتھی فصل

جملہ جو غیر کے ساتھ لیا گیا ہے۔ اس (جملے) کی طرح ہو جائے جس کے ساتھ اس کا غیر نہیں لیا گیا (یعنی اس دوسرے جملے کے برابر ہو جائے گا جو دسویں علت کا ہے) اور یہ محال ہے (کیونکہ ناقص اور زائد جملوں میں فرق باقی نہیں رہا اور کل اور جزء دونوں برابر ہو گئے)۔ اور دوسرا (یعنی جملۂ زائدہ کی سی اکائیوں کا جملۂ ناقصہ میں نہ پایا جانا) اس (امر) کا موجب ہو گا کہ اس کے عدد متناہی ہو جائیں۔ اور یہی مطلوب ہے۔ رہا وہ فرق جو اس میں اور حرکات فلکیہ اور نفوس مفارقہ کے درمیان ہے تو تم اس کو اُس باب میں معلوم کر چکے ہو جس میں اجسام کے متناہی ہونے کی بحث کی گئی ہے۔

پانچویں فصل

جس وقت معلول حاصل ہو اسوقت علت کا حاصل ہونا واجب ہے

چونکہ معلول اپنی ذات سے ممکن الوجود والعدم ہے (یعنی معلول ممکن ہو تو اسکی ذات کا عدم اور وجود دونوں برابر ہوں گے) لہذا اس کی ایک طرف کو دوسری طرف پر ترجیح نہیں (اس لئے وہ) ایک مرجح کا محتاج ہے اور جس وقت (ممکن کو) یہ ترجیح حاصل ہو تو اس وقت اس مرجح کا (جس نے ممکن کی ایک جانب کو ترجیح دی ہے) حاصل ہونا ضروری ہے۔ ورنہ اس (مرجح) سے ممکن کی یہ ترجیح بے نیاز ہوگی۔ پھر مرجح کا عدمی ہونا چونکہ ممتنع ہے اس لیے اس کا ثبوتی ہونا واجب ہوا لہذا ترجیح حاصل ہونے کی حالت میں مرجح کا حاصل ہونا ضروری ہے۔ اور یہی مطلوب ہے۔

چھٹی فصل

معلول حاصل ہو تو علت کا حاصل ہونا واجب ہے

باری تعالیٰ کا کسی غیر کے وجود میں موثر ہونا اس کی مخصوص ذات کا فعل ہوگا یا کسی ایسے امر کا جو اس کی ذات کا لازم ہے۔ یا کسی ایسے امر کا (فعل ہوگا) جو اس (کی ذات) کا لازم نہیں ہے اگر (کسی چیز کے وجود میں) اثر کرنا اس (خدا کی) خاص ذات کا یا اس (کی ذات کے) لوازم کا فعل ہو تو اس کا ہمیشہ موثر ہونا واجب ہوگا۔ کیونکہ وہ (امر) جس کے سبب سے موثر موثر ہوتا ہے جب اس کا تحقق (یعنے خارج میں وجود) ہو تو اس سے اس اثر کا صدور ممکن ہوگا یا واجب۔ اگر (اثر کا صدور) ممکن ہو تو وہ کسی سبب کا طالب ہوگا۔ کیونکہ ممکن کی ایک طرف کو دوسری طرف پر بغیر کسی مرجح کے ترجیح نہیں ہوتی۔ اس صورت میں موثر بغیر اس مرجح کے موثر نہ ہوگا۔ حالانکہ ہم نے فرض کیا ہے کہ اس کی اثر اندازی کسی دوسری چیز پر موقوف نہیں۔ لہذا یہ مفروض کے خلاف ہوا۔ پھر موثر کے ساتھ اس مرجح کے مل جانے کے بعد (موثر سے) اثر کا صادر ہونا بحث طلب رہا۔ اگر یہ بھی امکان کے سبب سے ہو تو کسی دوسرے مرجح کی طرف اس کی احتیاج لازم آئے گی۔ اور یہ تسلسل ہو جائے گا۔

۸۷۸۴

چھٹی فصل

لہذا ثابت ہوا کہ جب موثر (اس طرح) پایا جائے کہ اس کے ساتھ وہ تمام امور جمع ہوجائیں جن کے اعتبار سے وہ موثر ہے تو اس موثر کے دائمی ہونے کے سبب سے اس سے ان آثار کا دائمی ہونا بھی واجب ہوگا۔ اور اگر اس (واجب تعالیٰ) کی فاعلیت اس کی مخصوص ذات نہو اور نہ اس کی ذات کے لوازم میں سے کوئی لازم ہو تو یہ (یعنی خدا کا اس چیز کے وجود میں اثر انداز ہونا) کسی ایسے امر کے سبب سے ہوگا (جو خدا کی ذات کا لازم نہیں بلکہ) ایک جداگانہ امر ہے۔ اور یہ جداگانہ امر اگر حادث ہے تو اس کے متعلق بھی وہی بحث ہوگی جو پہلے کے متعلق ہوئی۔ اور تسلسل نہوگا بلکہ اس کی انتہا واجب الوجود کی طرف ہوگی۔ تو وہی بحث اس پر بھی عائد ہوگی۔ کہ اس کے دائمی ہونے سے علت کا دوام لازم آتا ہے اور اس سے کوئی اختلاف پیدا نہیں ہوتا کہ وقت یا مصلحت یا داعی یا ارادہ یا اپنے حسب منشاء کوئی اور چیز اس حادث کا نام رکھ لو۔

اگر یہ کہا جائے کہ باری تعالیٰ فاعل مختار ہے اور اس کا اپنے اختیار قدیم سے اس (امر) کا مختار ہونا جائز ہے کہ وہ ایک معین چیز کو تمام اوقات کو چھوڑ کر ایک معین وقت پر عدم سے وجود میں لائے (احداث) تو (اس کے جواب میں) ہم ان سے کہیں گے کہ آیا اس وقت کے سوا کسی اور وقت بھی وہ عالم کو اختیار کر سکتا ہے یا نہیں کر سکتا۔ اگر اس سے یہ نہیں ہو سکتا تو وہ موجب ہے مختار نہیں۔ نیز جس وقت یہ فعل واقع ہو تو اس وقت اس فعل کے واقع کرنے کا اختیار چونکہ باطل ہوتا ہے لہذا اس کی ذات کا یہ اختیار واجب نہوگا اور اس کی ذات کے لوازم میں سے بھی نہ ہوگا تو اس کا وجوب کسی اور علت کے سبب سے ہوگا جو اس کی ذات کے سوا ہے۔ مگر یہ محال ہے کیونکہ اس کی ذات کے سوا (جو کچھ بھی ہے اس) کا استناد اس (واجب) کے اختیار کی طرف ہوتا ہے۔ لہذا اس کے اختیار کا اس کی ذات کے سوا (کسی اور امر) کی طرف استناد نا جائز ہے۔ اگرچہ اس نے عالم کے واقع کرنے کے لیے جس وقت کو اختیار کیا ہے اس وقت کے سوا وہ عالم واقع کرنے کے لیے دوسرے وقت کو بھی اختیار کر سکتا ہے۔ تو ان دونوں اختیاروں میں سے کسی ایک اختیار کو دوسرے اختیار پر بغیر کسی مرجح کے ترجیح نہ ہوگی۔ اور یہ مرجح بھی

کوئی دوسرا اختیار ہو تو اختیارات میں تسلسل ہو گیا یا ان کی انتہا اسی ذات کی طرف ہوگی اور یہ (کہنا) اس طرف رجوع کرنا ہے جو ہم نے بیان کیا ہے۔ اس جگہ (بہ لحاظ اختلاف خیال) لوگوں کی مختلف جماعتیں بن گئی ہیں اور انھوں نے مختلف طریقوں سے (اس کے) جواب دئے ہیں۔

ان میں سے کوئی تو یہ کہتا ہے کہ (فاعل) مختار کا دونوں میں سے ایک امر کو چھوڑ کر دوسرے امر کو کسی مرجح کے بغیر اختیار کرنا جائز ہے۔ جیسے (کسی) درندے سے بھاگنے والے کے سامنے جب دو راستے ہر لحاظ سے ایک دوسرے کے مساوی ہوں تو وہ ان میں سے بغیر کسی مرجح کے ایک راستے کو چھوڑ کر دوسرا راستہ اختیار کر لیتا ہے۔

اور ان میں سے کسی کا بیان ہے کہ ارادے کا ترجیح دینے والی صفت ہونا اس کی نفسی صفت ہے اور نفسی صفت کے لیے کوئی علت نہیں ہوتی۔ جیسے علم کے علم ہونے اور قدرت کے قدرت ہونے کی کوئی علت نہیں ہوتی۔

۴۷۹

کوئی ان میں سے یہ کہتا ہے کہ خدائے تعالیٰ تمام معلومات کا عالم ہے اور وہ یہ جانتا ہے کہ (اس کے) معلومات میں سے کون سے واقع ہوں گے اور کون سے واقع نہ ہوں گے۔ جن کی نسبت وہ یہ جانتا ہے کہ وہ ضرور واقع ہونگے تو ان معلومات) کا واقع ہونا واجب ہے۔ کیونکہ اگر یہ واقع نہ ہوں تو اس (یعنی) خدا کا علم (معاذ اللہ) جہل سے بدل جائے گا اور جب وہ واقع ہونے کے لیے معین ہو گئے اور اس کے غیر کا واقع ہونا ممتنع ہوا تو لامحالہ وہ اسی کا ارادہ کرتا ہے جس کو یہ جانتا ہے کہ وہ واقع ہوگا اور اس کے غیر (یعنی خدا جسکو یہ جانتا ہے کہ وہ واقع نہ ہوگا) کا ارادہ نہیں کرتا کیونکہ محال کا ارادہ (بھی) محال ہے۔ کوئی یہ کہتا ہے کہ خدا کے کام مصلحتوں سے خالی نہیں ہوتے۔ اگرچہ ہم ان مصلحتوں کو نہیں جانتے۔ لہذا باری تعالیٰ کا خاص کر ایک معین وقت میں عالم کو ایجاد کرنا اس لیے ہے کہ بے شبہہ خدائے تعالیٰ اس کو جانتا ہے کہ عالم کا اس وقت حاصل ہونا مصلحت پر مشتمل ہے۔ اگر اس کے سوا کسی دوسرے وقت عالم واقع ہو تو یہ مصلحت حاصل نہ ہوگی۔

ان میں سے کسی کا قول ہے کہ ازل میں اس (خدا) سے فعل کا صادر

چھٹی فصل

نہ ہونا۔ کسی ایسے امر کے سبب سے نہیں جو فاعل (یعنی خدا) کی طرف رجوع ہو بلکہ (یہ) ایک ایسے امر کے سبب سے ہے جو (خود) فعل کی طرف رجوع ہوتا ہے۔ اس حیثیت سے کہ فعل کا کوئی اول ہوتا ہے۔ اور ازل وہ ہے جس کا کوئی اول نہو اولیت اور عدم اولیت کے درمیان جمع کرنا ایک دوسرے کی نقیض ہے۔ اس معنی کے سبب سے وہ فعل اول میں نہیں پایا گیا۔ پھر انھوں نے اس کلام کا معارضہ پانچ وجوہ سے کیا ہے۔ پہلی وجہ یہ کہ فلک ایسا جسم ہے جس کے اجزاء باہم ایک دوسرے کے مشابہ ہیں پھر اس میں دو نقطے قطبیت کے لیے معین ہوگئے۔ حالانکہ عقل اس کو جائز رکھتی ہے کہ دونوں قطب ان کے (یعنی ان دو معینہ نقطوں کے) غیر ہوں۔ اسی طرح اس میں سب دائروں کو چھوڑ کر ایک دائرہ (اس فلک کا) منطقے کے لیے معین ہوگیا۔ اور سب خطوط چھوڑ کر ایک خط محور کے لیے معین ہوگیا۔

دوسری وجہ یہ کہ ہر فلک کی ایک معینہ جہت کی طرف خاص حرکت ہے حالانکہ عقلاً یہ جائز ہے کہ (فلک کی) یہ حرکت (اس جہت کے سوا) دوسری جہت کی طرف ہو۔ اسیطرح ہر حرکت کی سرعت اور بطوء کی ایک معین حد ہے۔ حالانکہ عقلاً بغیر کسی علت کے اس (معینہ) سرعت سے تیز تر اور اس (معینہ) بطوء سے زیادہ دھیمی بھی ہوسکتی ہے۔

۴۸۰

تیسری وجہ۔ عالم کا اس سے بڑی چھوٹی مقدار کو چھوڑ کر ایک معین مقدار کے ساتھ مخصوص ہونا ہے حالانکہ عقل ان جہتوں میں سے بعض کو جائز رکھنے کے سبب سے ان سب کے جائز ہونے کا بھی حکم دیتی ہے۔

چوتھی وجہ۔ جرم فلک کے اجزاء باہم ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ حالانکہ ہر کوکب فلک کے ایک معینہ مقام کے ساتھ مختص ہے۔ مگر عقل دوسرے کوکب کے مکان میں اس کے حصول کو جائز رکھتی ہے کیونکہ دوسرے کوکب کا مکان (بھی) اسی کے مساوی ہے ورنہ فلک ایسا ہوگا کہ اس کے اجزاء ایک دوسرے کے مشابہ نہونگے۔ لہذا اس (کوکب) کا (فلک کے) اس (معینہ) مقام کے ساتھ مخصوص ہونا جائز ہے حالانکہ اس کی کوئی علت نہیں۔

پانچویں وجہ۔ مانا کہ عالم قدیم الذات ہے مگر قدیم الصفات نہیں۔ کیونکہ اس کی تبدیلیاں اور تغیرات ظاہر ہیں۔ اس لیے کہ (عالم میں) کچھ صفتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اور دوسری کچھ صفتیں زائل ہو جاتی ہیں۔ لہذا (عالم کے) ان حوادث کا خدا کی طرف تم جس طریقے سے بھی استناد کرو گے ہم (اسی طریقے سے) اصل عالم کا اللہ تعالیٰ کی طرف استناد کریں گے۔ اور چونکہ وہ انکا محدث ہے لہذا وہ قدیم نہ رہا۔ اور یہ مفروض کے خلاف ہے۔ معترضین کی طرف سے جو کچھ بیان کیا جا سکتا ہے ہمارے خیال میں اس کا حاصل یہی ہے۔ فلاسفہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس (معترض) کا یہ کہنا کہ دو اختیاروں میں سے بغیر کسی مرجح کے ایک اختیار کی دوسرے اختیار پر ترجیح کیوں ناجائز ہے تو اس کا جواب دو طریقوں سے ہو سکتا ہے۔ پہلا طریقہ واجب الوجود کے اثبات کا ہے۔ یعنی (جو) جائز (ہے وہ) موثر سے بے نیاز نہیں ہوتا۔ اگر ہم اس قاعدے کو باطل کر دیں تو ہم صانع کو ثابت نہیں کر سکتے۔ دوسرا طریقہ وہ ہے جو اوپر بیان کیا گیا کہ ممکن کو سبب کی احتیاج ہے اور یہ طریقہ بداہت سے معلوم ہے۔ اور جس نے اس کا انکار کیا تو اس کی زبان اس کی عقل کے مقتضی سے الگ ہو گئی۔ مگر (اس کا) ضمیر اسی کی طرف مائل ہے۔ (یعنی انکار کرنے والے کا دل اسی کا قائل ہے) اور اس (معترض) نے جو صورتیں پیش کی ہیں (اس کا جواب یہ ہے کہ) جب تک یہاں کوئی مرجح نہ ہو۔ ترجیح کا حاصل ہونا ممتنع ہے اور یہ (ایسی بات ہے جسے) ہر عاقل اپنے جی میں پالیتا ہے کیونکہ جب تمام جہتیں برابر ہوں تو وہ اپنی جگہ ٹھیر جاتا ہے اور جب تک کوئی مرجح ظاہر نہ ہو وہ حرکت نہیں کرتا۔

رہا اس کا دوسرا قول کہ ترجیح دینے والا ارادہ ایک نفسی صفت ہے تو ہم (اس کے جواب میں یہ) کہیں گے مانا کہ ارادے کے لیے ترجیح کا مقتضی ہونا ایک ذاتی امر ہے مگر یہ ترجیح تو (ذاتی امر) نہیں ہے۔ اگر (اس کے جواب میں) وہ یہ کہیں کہ ایک معین مرجح ہونا اگر علت کا مقتضی ہو تو مطلق مرجح ہونا علت کا مقتضی ہوگا۔ تو ہم اس کے (جواب میں) کہیں گے کہ (ایسا) نہیں

چھٹی فصل

۴۸۱

ہے۔ کیونکہ مطلق مرجح ہونا نہیں پایا جاتا۔ صرف خاص مرجح ہونا ہی موجود ہے۔ اور وہ جواز کی صفت پر واقع ہوا ہے۔ لہذا وہ ایک سبب کا طالب ہے جیسے کہ ممکنات ہمیشہ (کسی) موثر کے طالب ہوتے ہیں۔ اور ممکنات کی یہ طلب اس حیثیت سے نہیں ہوتی کہ وہ ممکن ہیں بلکہ اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ وہ (یعنی ممکنات) امکان کے دونوں متعلقوں یعنی وجود اور عدم دونوں میں بکسی ایک طرف سے خالی نہیں ہوتے۔

رہا اس کا تیسرا قول کہ اللہ تعالیٰ جس کو یہ جانتا ہے کہ وہ ضرور واقع ہوگا اسی کا ارادہ کرتا ہے تو (اس کے جواب میں) ہم یہ کہیں گے کہ اس چیز کے کسی (خاص) وقت واقع ہونے کا (خدا) کو جو علم ہے۔ وہ اس معین چیز کے اس معین وقت میں واقع ہونے کا تابع ہے۔ اور اس (چیز) کے اس وقت میں واقع ہونے کا تعین اس (خدا) کے اس قصد کا تابع ہے کہ وہ اس وقت اس کو واقع کریگا لہذا اس وقت اس (چیز) کو واقع کرنے کا قصد اگر اس (خدا) کے اس علم کے تابع ہو کہ وہ چیز اس وقت حاصل ہوگی تو دور لازم آیا۔

رہا اس کا چوتھا قول کہ اس وقت کے ساتھ اس (چیز) کی تخصیص محض بندوں کی مصلحتوں کے لحاظ سے ہے تو ہم (اس کے جواب میں یہ) کہیں گے کہ۔ اس (خاص) وقت میں اس (چیز) کے حاصل ہونے میں جو مصلحت مترتب ہے وہ اگر اس فعل کے لوازم سے ہو تو جب وہ پائی جائے اس وقت یہ بھی مترتب ہوگی۔ اور جو ایسا ہو وہ ایک وقت کو چھوڑ کر دوسرے وقت سے مرجح نہیں ہوتا۔ یا (اس چیز کا اس وقت حاصل ہونا) اس فعل کے لوازم وجود سے نہ ہوگا۔ تو اس حالت میں جب باقی تمام اوقات کو چھوڑ کر اس (خاص) وقت میں اس چیز کے حاصل ہو جانے کی مصلحت کا اس پر مترتب ہونا منجملہ ان امور کے ہوگا جو جائز ہیں۔ تو ہم (اپنی) بحث کو ادھر منتقل کر دیں گے۔ کہ اس وقت مصلحت حاصل ہونے کا ترتب کیوں ہوا اور دوسرے وقت کیوں نہ ہوا مگر کمزور طریقے پر یوں کہا جائے کہ وہ موثر اور یہ وقت دونوں وجودی امر ہیں اور جو اوقات مترتب ہیں ان کی کوئی ابتداء نہیں اور وہ ممکن الوجود اور باری تعالیٰ

چھٹی فصل

سے صادر ہوئے ہیں اور باری تعالیٰ کی اثر اندازی (موثریت) دائمی ہوگی۔ اور یہی مطلوب ہے۔ اگر، ہمارے اس کہہ دینے سے عقل کیونکر قناعت کر لے گی کہ اگر فاعل اس دنیا کی مقدار میں ایک ایسے ذرے کا بھی اضافہ کر دیتا کہ جس کا سو گنا بلکہ ہزار گنا بھی محسوس نہیں تو بندوں کی مصلحتیں باطل ہو جاتیں۔ اور اگر اس کی پیدائش کو معین وقت سے اتنا عرصہ بھی مقدم کر دے کہ اس (وقت) کا کئی گنا بھی محسوس نہیں ہوتا تو مکلفین کی ساری مصلحتیں باطل ہو جاتیں نیز اگر خدا کے کام مصلحتوں کی رعایت پر موقوف ہوتے تو جس شخص کی نسبت وہ (خدا) یہ جانتا کہ وہ ضرور انکار کرے گا اس کو ایمان کا مکلف بنانا محال ہوتا۔ کیونکہ اس کا ایمان لانا محال ہے۔ اس لیے کہ اس (یعنی اس شخص سے) ایمان کا واقع ہونا محال کی طرف لے جائے گا۔ جس سے اس (خدا) کا علم (معاذ اللہ) جہل سے بدل جائے گا۔

۴۸۲

لہذا یہ تکلیف (ایمان لانے کی) اس شخص (یعنی جس کے متعلق خدا یہ جانتا ہے کہ وہ کافر ہوگا) کو عذاب کا مستحق بنا لنے کے سوا اور کوئی فائدہ نہ دے گی اور یہ مصلحتوں کی رعایت کے منافی ہے۔ نیز آگے تمہیں معلوم ہوگا کہ کسی غرض کے لیے واجب الوجود کی فاعلیت کا ہونا ممتنع ہے۔

رہا۔ پانچواں قول کہ وہ (یعنی خدا کے وہ معلومات جن کے متعلق خدا یہ جانتا ہے کہ ان کا واقع ہونا ممتنع ہے اس لیے خدا نے ان کو پیدا کرنے کا ارادہ نہیں کیا) محض اس لیے نہیں حاصل ہوئے کہ فعل کا وجود ممتنع ہے۔ تو اس کا جواب دو طرح سے ہے۔ اول یہ کہ آگے ہم بیان کریں گے کہ (مطلق) فعل عدم زمان کی سبقت کا طالب نہیں۔ دوسرا یہ کہ عالم کا ممکن الحدوث ہونا (ایسا امر ہے) جس کی کوئی ابتدا نہیں۔ کیونکہ کوئی وقت ایسا نہیں جس کو یہ فرض کریں کہ وہ امکان کا مبداء ہے۔ مگر اس کے پہلے بھی وہ ممکن الحدوث ہوگا۔ لہذا وہ ایسا ازلی نہیں ہوتا جس کے پیشتر ایک لحظہ پایا جائے اور جب اس کے امکان کا مبداء ہونا ممتنع ہوا تو ثابت ہوا کہ وہ ہمیشہ ممکن الحصول ہے۔

رہا اس کا چھٹا قول کہ قطب ہونے کے لیے سارے نقطوں کو چھوڑ کر

چھٹی فصل

ایک ہی نقطہ کیوں معین ہوا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ نقطہ محض حرکت کے واسطے سے بالفعل پایا جاتا ہے۔ اگر حرکت نہ ہوتی تو وہاں ہرگز کوئی نقطہ (بھی) نہ ہوتا۔ اور قطبیت کے لیے اس نقطے کے تعین کا سبب معینہ حرکت ہے۔ کیونکہ اس نقطے کے قطب ہونے کے بغیر خاص طور پر ایک خاص حرکت کا واقع ہونا ممتنع ہے۔ اور جب دونوں قطب معین ہو گئے تو ان کے تعین سے محور کا تعین بھی لازمی ہوا۔ رہا منطقے کا تعین تو یہ بھی حرکت کا تابع ہے۔ کیونکہ اگر حرکت نہ ہوتی تو منطقہ ہونے کے لیے کوئی دائرہ (بھی) نہ ہوتا۔

رہا اس کا ساتواں قول کہ ایک جہت میں حرکت کیوں حاصل ہوئی اور دوسری میں کیوں نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے متعلق ان (فلاسفہ) کے دو مذہب ہیں۔ پہلا یہ کہ (علویات کا) ایک معین جہت کو اختیار کرنا۔ اور اجرام علوی کا اپنی حرکات میں خاص سرعت اور خاص بطوء کو اختیار کرنا سافلات (یعنی اجسام سفلی) پر عنایت کے سبب سے ہے۔

دوسرا (مذہب) یہ کہ ان چیزوں کا اختلاف حرکاتِ کے مبادی یعنی عقول کے اختلاف کے سبب سے ہے۔

رہا اس کا آٹھواں قول کہ معین کوکب اس جگہ سے کیوں مخصوص ہوا اور اسکا غیر کیوں نہیں ہوا تو اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اس فلک پر اس کوکب کے حاصل ہونے سے پہلے کوکب کی جگہ معین ہو جاتی تو یہ سوال لازم تھا مگر جب ان کی خصوصیات کے سبب سے حیز اور مقامات معین ہو گئے تو جب تک کوکب اس حیز میں حاصل نہ ہو وہ حیز اس کے بغیر معین حیز ہی نہ ہوتا۔ بلکہ اس گڑھے اور خول کے بغیر مصمت (ٹھوس) ہوتا۔ پھر اس جگہ سے کوکب کے مختص ہو جانے کے بعد یہاں سے اس کی تبدیلی اور منتقلی ممتنع ہے کیونکہ خرقِ فلک ممتنع ہے۔ ۴۸۳

رہا اس کا نواں قول کہ علتِ قدیمہ کی طرف ان حوادث کا استناد کیونکر ہوتا ہے تو ہم کہیں گے کہ علت کبھی مُعِدّہ ہوتی ہے اور کبھی موثرہ۔ اور

چھٹی فصل

(علت) معدہ کا معلول پر تقدم جائز ہے کیونکہ یہ وجود میں موثر نہیں ہوتی۔ بلکہ علت (موثرہ) کو معلول کے قریب کردیتی ہے۔ مگر (علت) موثرہ کا اثر سے متصل اور اس کے ساتھ موجود ہونا واجب ہے۔ جس کی مثال طبعی افعال سے تو یہ ہے کہ ثقل جھک جانے کی علت ہے پھر ثقیل مسافت کی حدوں میں سے کسی حد پر خود ہی حرکت کے سبب سے منتہی نہیں ہوتا بلکہ یہی انتہا اس کی استعداد کا سبب ہوتی ہے کہ وہ اس (انتہا) سے اس حد کی طرف حرکت کرے جو اس سے ملی ہوئی ہے لہٰذا (ثقیل کی) سابقہ حرکت استعداد حاصل ہونے کی علت ہوتی ہے اور حرکت کے وجود میں اثر کرنے والا ثقل ہے۔ جو اثر کے ساتھ موجود ہے۔

ارادی افعال میں اس کی مثال یہ ہے کہ جو شخص حج کا ارادہ کرتا ہے تو اس کا یہ کلی ارادہ بس ان جزئی ارادوں کے حدوث کا سبب ہوتا ہے جو اس (کلی ارادے) پر مترتب ہوتے ہیں۔ جن میں کا ہر ایک دوسرے (جزئی ارادے) کی بالعرض علت ہے۔ کیونکہ یہ اپنی حرکت سے مسافت کی کسی حد پر منتہی نہیں ہوتا۔ بلکہ اس حد پر اس کی انتہا اس کا سبب ہوتی ہے کہ اس (حج کا ارادہ کرنے والے) میں دوسرے جزئی ارادے کو پیدا کرے تاکہ وہ اس حد کی طرف حرکت کرے جو اس سے ملی ہوئی ہے۔ اور اس حرکت کے وجود میں وہی کلی ارادہ اثر انداز ہے اور یہی (کلی ارادہ) حرکت کے تمام اجزاء سے ملا ہوا اور ان کے ساتھ موجود ہے۔

جب تم نے اس کو سمجھ لیا تو ہم کہتے ہیں کہ ان حوادث کا ایک قدیم سبب ہے جس کا وجود ازلی ہے اور یہی (قدیم سبب) صورتوں کا بخشنے والا اور وجود کا فیضان پہنچانے والا ہے۔ مگر اس کا یہ فیضان اس (بات) پر موقوف ہے کہ مادے میں اس کو قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔ اور مادے میں یہ صلاحیت جو پہلے نہ تھی اور بعد میں پیدا ہو گئی تو یہ محض حرکات اور تغیرات کے واسطے سے پیدا ہو گئی ہے۔ یہاں تک کہ ہر سابق حرکت اور تغیر، مادے کو لاحق (یعنی حرکت اور تغیر مابعد) کے قبول کرنے کی استعداد کی علت ہوتی ہے پھر تو تغیر اس حرکت

چھٹی فصل
۴۸۴

کے واسطے کے کوئی چیز حادث نہیں ہو سکتی جو علت کو معلول سے قریب کرے۔ اور مادے کو اس تاثیر کے قبول کرنے کی استعداد بخشے (لہذا) جس چیز کو (بھی) - یہ فرض کیا جائے کہ وہ حوادث کی اول ہے تو اس کے پہلے (بھی) حرکت اور تغیر کا ہونا ضروری ہے تاکہ وہ اس وقت میں اس استعداد کے حدوث کا سبب ہو۔ اس طریقے سے ان حوادث کا حدوث ممکن ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اثر کرنے والے کی اثر اندازی (بھی تو) علت کی طالب ہے تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ موثریت (اثر اندازی) ایک اضافی حکم ہے جس کا وجود خارج میں نہیں۔ لہذا وہ کسی علت کی طالب نہیں۔

اس مقام کو فاعلیت کے دوام پر ہم دوسری برہان کا مبداء قرار دیتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ ان حوادث کے لیے اسباب ضروری ہیں۔ اور انکے اسباب کا حاوث یا امور حادثہ کا مشارک ہونا بھی ضروری ہے۔ تو بیک وقت ان کا حدوث یا ان کی علتوں کے حدوث کے سبب سے ہوگا۔ یا اس قرب کی وجہ سے ہوگا جو ان کی علتوں کو ان سے ہے۔ پہلی قسم غیر تنا ہی علتوں اور معلولوں کے ایک ساتھ وجود کا موجب ہوگی اور یہ محال ہے۔ پھر تو ان کا حدوث ان کی علتوں کے ان سے قریب ہونے کے سبب سے ہے۔ اور یہ قرب اس لیے ہے کہ سابق اس بات کی علت ہے کہ اس حادث میں صورتیں بخشنے والے (مبداء فیاض) کے فیض کو قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔ لہذا یہ امور جو یکے بعد دیگرے ہو رہے ہیں یا آنی ہوں گے یا زمانی۔ اگر وہ آنی ہیں تو تتالی آنات لازم آئے گی اور یہ باطل ہو چکا ہے۔

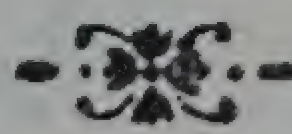
نیز ان (یعنی ایک کے بعد ایک ہونے والے حوادث) کے درمیان اتصال نہ ہوگا بلکہ وہ ایک دوسرے سے (بہ لحاظ زمانہ) جدا جدا ہوں گے۔ اس لیے ان میں سے کسی ایک کا وجود دوسرے کے وجود سے متعلق نہ ہوگا۔ لہذا ان میں سے جو سابق ہے اس کی لاحق کی طرف انتہا ضروری نہ ہوگی۔ بس وہ (یعنی سابق) اس (یعنی لاحق) کی علت معدہ (استعداد پیدا کرنے والی علت)

چھٹی فصل

نہ ہوگا۔ حالانکہ اس کو اسی طرح فرض کیا گیا ہے اور یہ (مفروض) کے خلاف ہے۔ پھر تو ان حوادث کے درمیان اتصال ہے۔ لہٰذا اس میں آنات بالفعل موجود نہ ہوئے بلکہ اس چیز میں اُن (آنات) کا فرض کرنا ممکن ہوا۔ اسی طرح سے کہ جب اس (چیز) میں (ایک آن) فرض کریں گے تو وہ دو جزوں میں مشترک ہوگی۔ لہٰذا وہ ماضی (یعنی گزرے ہوئے) حادث) کی انتہا اور مستقبل (آنیوالے حادث) کی ابتدا ہوگئی۔ مگر جس کا حال یہ ہو وہ (یعنی جو ماضی کی انتہا اور مستقبل کی ابتدا ہو وہ آن نہیں بلکہ) زمان ہے۔ اور زمانہ حرکت کے سبب وجود سے متعلق ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ حوادث کے حدوث کا سبب قریب ایک امر منقضی اور متصل ہے اور وہ ایسے امور سے مرکب نہیں جو ناقابل قسمت ہوں۔ اور یہ (بات) بھی ان مبادی میں سے ایک مبدا ہے جن سے جزء لایتجزیٰ کی نفی ہوتی ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوا کہ ایسے حادث کا حدوث ممتنع ہے جس کے پہلے بھی کوئی حادث ہو اور یہ سلسلہ لامتناہی ہوجائے (یعنی نامتناہی حوادث کا حدوث ممتنع ہے)

۴۸۵

جو لوگ باری تعالیٰ کی فاعلیت کے لیے بدایت (ابتداء) زمانی ثابت کرتے ہیں ان کی دلیلیں دو وجوہ سے ہیں۔ اول یہ کہ فعل وہ ہے جس کا اول (یعنی آغاز اور ابتدا) ہو اور ازل وہ ہے جس کا اول نہ ہو۔ اور ان دونوں (یعنی فعل اور ازل) کے درمیان جمع کرنا ایک دوسرے کی نقیض ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ جس حرکت کی ابتدا نہ ہو وہ کئی وجوہ سے محال ہے جن کو ہم زمانے کے باب میں بیان کریں گے اور ان کا جواب دیں گے۔ اب تو ہم کو اس شبہے کے حل کی طرف توجہ کرنی چاہئے جو پہلے ماخذ کے متعلق ہے۔

ساتویں فصل

فعل کے لیے یہ شرط نہیں کہ عدم اس پر متقدم ہو۔
اس کی دس برہان ہیں

پہلی (برہان) یہ ہے کہ سابق عدم کا محتاج (خود) فعل کا وجود ہوگا یا اس (فعل) میں فاعل کی تاثیر۔ (عدم سابق کی) محتاج ہوگی۔ اور یہ محال ہے کہ خود فعل کا وجود عدم سابق کا محتاج ہو۔ کیونکہ فعل اگر اپنے وجود میں عدم کا محتاج ہو تو یہ عدم اس کا ساتھی ہوا اور عدم کا ساتھ ہونا اس کے وجود کا منافی ہے۔ اور (یہ بھی) محال ہے کہ فاعل کی تاثیر اس (یعنی عدم سابق) کی محتاج ہو۔ اس لیے کہ فاعل کی تاثیر کا اثر کے ساتھ ہونا ضروری ہے اور اثر کا وجود اس کے عدم کا منافی ہے۔ اور منافی کا ساتھ ہونا واجب ہے تو۔ اس کا منافی ہونا (بھی) واجب ہے۔ اور جو منافی ہے وہ شرط نہیں ہوتا۔ لہٰذا نہ تو فعل اپنے موجود اور حاصل ہونے میں (عدم سابق کا محتاج) ہے اور نہ فاعل ہی اپنے اثر انداز ہونے میں عدم سابق کا محتاج ہے۔

اگر یہ کہا جائے مانا کہ فعل اس حیثیت سے کہ اس کا حاصل ہونا ممکن ہے۔ عدم کا محتاج نہیں۔ مگر یہ کیوں نا جائز ہے کہ اس (فعل) کی احتیاج اس (عدم سابق)

کی طرف اس حیثیت سے ہو کہ وہ فعل ہے۔ کیونکہ فعل تو وہی ہے جس سے پہلے (اس کا) عدم پایا جائے۔ اور وہ (فعل) اس حیثیت کے لحاظ سے بغیر عدم کے تقدم کے نہیں پایا جاتا۔

تو (اس کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ ممکن الوجود پر جب اس حیثیت سے نظر ڈالی جائے کہ اس پر عدم سابق ہے (یعنی وہ پہلے معدوم تھا) تو بے شک یہی سمجھا جائے گا۔

لیکن اس (یعنی ممکن الوجود) کو جب اس حیثیت سے دیکھیں کہ اپنے وجود اور تحقق میں موثر کی طرف اس کا استناد ہے تو اس لحاظ سے وہ عدم سے بے نیاز ہے۔ کیونکہ عدم کا اگر اعتبار کیا جائے تو وہ ساتھ ہوا اور عدم مقارن اس کی نفی کرتا ہے۔ ۴۸۶

دوسری (برہان) یہ کہ عالم (ہمیشہ ممکن الوجود ہوگا یا نہ ہوگا۔ اور دوسری (صورت) تین وجوہ سے باطل ہے۔ اول اس لیے کہ اس (یعنی عالم) کا اگر دائمی امکان ثابت نہ ہو اور وہ (یعنی عالم چونکہ) واجب الوجود بھی نہیں ہے تو خود اسکی ماہیت کا ممتنع ہونا لازم آئے گا۔ اور جو ماہیت خود ممتنع ہو اس کا انقلاب ممکن کی طرف نہیں ہو سکتا (کیونکہ انقلاب ماہیت محال ہے) ورنہ عقلی قضیوں (کے یقینی ہونے) کا اعتبار جاتا رہے گا۔

دوسری (وجہ) اس لیے کہ اس (عالم) کا ممکن الوجود ہو جانا اگر خود اسکی ماہیت کی وجہ سے ہو تو اس کا ہمیشہ اسی طرح ہونا (یعنی عالم کا ہمیشہ ممکن الوجود ہونا) لازم آئے گا۔ اور اگر وہ (یعنی عالم کا ممکن ہونا اس کی ماہیت کے سبب سے نہ ہو بلکہ) خارجی امر کے سبب سے ہو تو (اس کی دو صورتیں ہوں گی) اس خارجی امر کی ہویت اگر دائمی ہو تو (عالم کا) امکان بھی دائمی ہوگا یا (اس خارجی امر کی ہویت) غیر دائمی ہو تو اس کے متعلق بھی وہی بحث ہوگی جو پہلے گے متعلق ہوئی۔

تیسری (وجہ) اس لیے کہ اگر ماہیت کا امتناع ازلی ہو (یعنی عالم کی ماہیت کا ممتنع ہونا ازلی ہو) تو اس کا ارتفاع ممتنع ہے۔ کیونکہ کسی چیز کی ماہیت کیلیے

سانویں فصل

جو (امر) ثابت ہوتا ہے ماہیت اس کے زوال کو قبول نہیں کرتی۔ اور اگر یہ امتناع خود ماہیت کا نہ ہو تو یہ امتناع کسی جداگانہ امر کی وجہ سے ہوگا۔ (یعنی ایسے امر کے سبب سے ہوگا جو ماہیت سے جدا ہے) اور یہ منفصل امر اگر ازلی ہے تو یہ بھی (دو حال سے خالی نہیں)۔ وہ اگر واجب الثبوت ہو تو یہ لازم آئے گا کہ اس کا ارتفاع ممتنع ہو۔ اور اگر وہ (امر منفصل) واجب الثبوت نہیں تو اس کے متعلق بھی وہی بحث ہوگی۔ جو اول کے متعلق ہوئی۔ آخر کار اسکی انتہا (ایسے امر کی طرف ہوگی) جو بالذات واجب ہے۔ لہذا اس کے ارتفاع کا ممتنع ہونا لازم آئے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس امتناع کا آخری استناد ایسی ذات کی طرف ہوتا ہے جو بالذات واجب الوجود ہے۔ مگر اس امتناع میں اس کی تاثیر ایک شرط پر موقوف ہے لہذا جب شرط زائل ہو جاتی ہے تو یہ تاثیر بھی زائل ہو جاتی ہے۔

تو ہم اس کے (جواب میں) کہیں گے کہ یہ شرط اگر بالذات واجب ہے تو اس کا ارتفاع ممتنع ہے اور اگر وہ بالذات واجب نہیں تو اس کے متعلق بھی ویسی ہی بحث ہوگی جیسی اول کے متعلق ہوئی اور تسلسل نہ ہوگا بلکہ ایک ایسے وجود کی طرف اس کی انتہا ہوگی جو بالذات واجب الوجود ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ یہ دعویٰ ناممکن ہے کہ "ازل میں ممکنات کا حاصل ہونا ممتنع ہے" اور نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ موثر وہ ہے جو اس میں اثر کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس اثر اندازی کا امتناع یا اس جہت سے ہوگا جس کے اعتبار سے تاثیر کے حاصل ہونے کا امتناع درست ہے۔ یا یہ (امتناع) اس لیے ہوگا کہ کوئی (اس کا) مانع پایا گیا۔ ۴۸۷

پہلی صورت (دو حال سے) خالی نہیں۔ اس (یعنی عالم) کے حاصل ہونے کا امتناع اگر اس کی ماہیت کی وجہ سے ہو تو مطلقاً اس کا امتناع واجب ہوا۔ یا (یہ امتناع) کسی خارجی امر کے سبب سے ہوگا۔ اور یہ خارجی امر اگر خود بالذات واجب الوجود ہے تو اس کی تاثیر کسی شرط پر موقوف ہوگی یا نہ ہوگی۔ اور اگر اس خارجی امر کی تاثیر کسی شرط پر موقوف ہو تو یہ شرط اگر واجب ہے تو اس امتناع کا دائمی ہونا لازم آیا اور یہ (شرط) واجب نہیں تو اس کے متعلق بھی وہی بحث باقی رہی یہاں تک کہ اس کا

آخری استناد کسی واجب الوجود کی طرف ہو۔ اور اگر یہ (تاثیر) کسی شرط پر موقوف نہیں تو امتناع کا دائمی ہونا لازم آیا۔ رہا دوسرا (یعنی مانع) کے سبب سے تاثیر کا نہ پایا جانا) تو یہ (دو حال سے) خالی نہیں۔ اگر وہ واجب ہو تو یہ لازم آئے گا کہ اس کا ارتفاع نہو سکے۔ اور اگر (مانع) ممکن ہو تو اس کے متعلق بھی وہی اگلی بحث ہوگی۔

لہذا ثابت ہوا کہ موثر کی طرف ممکنات کا جو استناد ہوتا ہے وہ اس امر کا مقتضی نہیں ہوتا کہ ان (ممکنات) پر عدم کا تقدم ہو۔

مگر اس طریقے پر ایک اشکال ہے۔ کیونکہ ہم یہ کہیں گے کہ ہم جب اس حیثیت سے حادث کا اعتبار کرتے ہیں کہ وہ پہلے معدوم تھا تو اس شرط کے ساتھ اس کو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ تمھاری بیان کردہ دلیلوں کے لحاظ سے اس کا امکان کسی وقت سے مخصوص ہے اور کسی وقت سے نہیں۔ لہذا اس کا امکان ہمیشہ ثابت ہے۔ پھر اس کا امکان دائمی ہونے سے اس کا حدوث سے نکل جانا بھی لازم نہیں آتا۔ کیونکہ جب ہم نے اس حیثیت سے اس کو لیا ہے کہ وہ عدم سے مسبوق ہے۔ تو اس کا مسبوق بالعدم ہونا اس کا ذاتی جزء ہوا اور ذاتی جزء کا ارتفاع نہیں ہوتا۔ (یعنی ذاتی جزو کبھی زائل نہیں ہوتا) اور جب حادث ایسا ہو کہ بحیثیت حادث ہونے کے اس کے حدوث کا امکان دائمی ہونے سے وہ حادث ہونے سے خارج نہو تو یہ دلیل باطل ہوگئی۔ یہ شک ایسا ہے کہ اس کے حل میں غور کرنا ضروری ہے۔

تیسری برہان یہ ہے کہ حوادث جب پائے جائیں اور ان میں استمرار ہو تو وہ اپنے استمرار اور بقا کی حالت میں یا موثر کے محتاج ہونگے یا نہونگے۔ اگر وہ کسی موثر کے محتاج نہیں تو اس کا سبب یہ ہوگا کہ وہ امکان کے (دائرے) سے نکل گئے یا یہ کہ وہ امکان پر باقی تو رہے مگر موثر سے بے نیاز ہوگئے۔ لیکن یہ کہنا محال ہے کہ وہ امکان سے خارج ہوگئے۔ جس کی تین وجوہ ہیں۔

اول تو اس لیے کہ جو ممکن بالذات ہے اس کا انقلاب واجب بالذات کی طرف نہیں ہوتا حالانکہ یہ اولیہ قضیہ ہے۔

دوم اس لیے کہ ممکنات کا امکان یا ان کی ذاتوں کا ہوگا یا نہوگا۔ اگر

سا تویں فصل

ان کا امکان ان کی ذاتوں اور ان کی ذاتوں کے لوازم کا ہے تو وہ ہمیشہ ممکن الوجود ہیں اور اگر ان کا امکان کسی جداگانہ امر کے سبب سے ہے تو امکان کا ثبوت ان کے لیے ممکن ہوگا تو ان کے امکان کے لیے ایک جدا امکان ہوگا اور اس کے امکان کے لیے ایک تیسرا امکان ہوگا اور یہ نا متناہی سلسلہ (یونہی) چلا جائے گا۔

سوم اس لیے کہ اگر وہ (یعنی حوادث) کسی وقت ممکن نہوں (اور جب وہ ممکن ہو جائیں) تو ان کے امکان کے لیے ایک علت ضروری ہے۔ اور جو چیز کسی علت کے سبب سے ہو وہ لذاتہ ممکن ہے۔ تو ممکن لذاتہ ممکن بھی ہوا اور لذاتہ نہ بھی ہوا۔ جو خلاف مفروض ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ وہ اپنی بقا کی حالت میں ممکن ہے۔ بس تو وہ اپنی بقا کی حالت میں موثر کے محتاج ہوئے۔ کیونکہ امکان ہی حاجت کی جہت ہے اور ان کا محتاج نہونا ناجائز ہے۔ کیونکہ جو خود محتاج ہوتا ہے وہ اگر محتاج نہو تو اس کی محتاجی اس کی ذات کے سبب سے نہوگی حالانکہ اس کو اسی طرح فرض کیا گیا ہے اور یہ مفروض کے خلاف ہوا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس کی محتاجی کا کسی زائد قید کے اعتبار سے ہونا کیوں جائز نہیں تو ہم کہیں گے اس لیے کہ یہ زائد قید یا ایسا اعتبار ہوگی جس میں وجوب کا تحقق ہے یا امتناع کا یا نہ وجوب کا (اور) نہ امتناع کا۔ اگر اس میں وجوب یا امتناع کا تحقق ہے تو یہ لازم آیا کہ حاجت کی جہت بھی وہی وجوب یا امتناع ہو۔ جو خلاف مفروض ہے۔ اور اگر اس میں اس کا تحقق نہیں تو حاجت کی جہت وہی امکان ہوئی۔ لہذا حاجت رکھنے والا بھی وہی امکان ہوا اس پر کوئی زائد امر نہوا۔ حالانکہ ہم نے یہ فرض کیا ہے کہ وہ ایسا نہیں ہے یہ خلاف مفروض ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب کوئی چیز وجود میں داخل ہوگئی ہے تو وہ بدرجۂ اولیٰ وجود ہوئی۔ تو ہم کہیں گے کہ اس کا یہ اولیٰ ہونا وجود کے لوازم سے ہوگا یا نہوگا۔ پہلا محال کا موجب ہے۔ کیونکہ جب وجود کا تحقق ہوتا ہے تو اولویت کا تحقق ہوتا ہے اور جب اولویت کا تحقق ہوتا ہے تو وہ موثر سے بے نیاز ہو جاتی ہے اور جب موثر نہیں پایا جاتا تو وجود کا تحقق نہیں ہوا۔ لہذا اس کا وجود اس کے

ساتویں فصل
(۴۸۹)

عدم تک پہنچاتا ہے اور یہ محال ہے۔ اور یہ (اولویت) اگر لوازم سے نہ ہو بلکہ ان عوارض سے ہو۔ جن میں تجدد ہوتا ہے تو یہ بھی تین وجوہ سے محال ہے۔
پہلی یہ کہ جب ذات کا استغناد اس کی بقا کی حالت میں سبب کی طرف کریں تو باقی کا کوئی سبب ہوگا اور یہی مطلوب ہے۔
دوسری اس لیے کہ یہ اولویت شئے کے وجود کی محتاج ہے۔ لہذا یہ محال ہے کہ شئے کا وجود اس کا معلول ہو۔
تیسری اس لیے کہ یہ اولویت سبب کی محتاج ہے اور ذات اولویت کی محتاج ہے۔ تو پھر ذات اولویت کے واسطے سے اولویت کے سبب کی محتاج ہوئی۔ لہذا ذات سبب سے بے نیاز ہوئی اور یہی مطلوب ہے۔
(فعل کے لیے عدم کی شرط مقدم ہونے کی) چوتھی (برہان) یہ ہے کہ موثر کی طرف اثر کی احتیاج یا اس لیے ہوگی کہ وہ فی الحال موجود ہے۔ یا اس لیے کہ وہ معدوم تھا۔ یا اس لیے کہ عدم اس پر سابق ہے۔ یہ محال ہے کہ عدم سابق اس (یعنی اثر کی موثر کی طرف احتیاج) کا مقتضی ہو۔ کیونکہ عدم محض نفی ہے۔ لہذا اس کو موثر کی ہرگز حاجت نہیں ہوتی۔ اور یہ (بھی) محال ہے کہ اس کا مسبوق بالعدم ہونا اس کا (مقتضی ہو) کیونکہ وجود کا مسبوق بالعدم ہونا ایک ایسی کیفیت ہے جو موجود کو بطریق وجوب حاصل ہونے کے بعد عارض ہوتی ہے۔ کیونکہ بے شبہہ وجوب کا حاصل ہونا اگرچہ بطریق جواز ہو مگر اس کا مسبوق بالعدم ہونے کی صفت کے ساتھ واقع ہونا ایک ایسی کیفیت ہے جو اس کے وقوع کے بعد لازم ہوتی ہے۔ لہذا اس کا بغیر اس طرح ہونے کے واقع ہونا محال ہے۔ اور عقل اس کو تسلیم کرتی ہے کہ ایک چیز کا وقوع جائز ہو پھر اس کے واقع ہونے کے بعد اس کو ایک امر لازم آئے جیسے چار (کا عدد اگرچہ) ممکن الوجود ہے۔ مگر وہ جب پایا جائے تو بطریق وجوب کے اس کو جفت ہونا لازم ہے۔ اسی طرح حادث کا وجود (بھی) ممکن ہے۔ مگر اس کے واقع ہونے کے بعد اس کا مسبوق بالعدم ہونا واجب ہوگا۔ اور واجب موثر سے بے نیاز ہوتا ہے۔ لہذا (موثر کا) محتاج وہ مجرد وجود ہوگا۔ یا وہ وجود ہوگا جو ماہیت کو عارض ہے اور پہلا (امر) باطل ہے۔ کیونکہ وجود

سانویں فصل
۴۹۰

ہیں یہ شرط ہے کہ وہ غیر واجب کی ماہیت کے ساتھ ہو۔ اسی لیے جب ہم وجود کی شرط کے ساتھ ممکنات کو لیں تو وہ واجب ہو جائیں گے۔ کیونکہ ہم کہیں گے کہ کتابت انسان کے لیے ممکن ہے۔ پھر کہیں گے کہ انسان جب تک لکھتا رہتا ہے تو کتابت اس کے لیے واجب ہے۔ کیونکہ کاتب ہونے کی حالت میں اس کا کاتب نہ ہونا ممتنع ہے۔ تو معلوم ہوا کہ وہی وجود اس حیثیت سے موثر کا محتاج ہے کہ وہ ماہیت کو عارض ہے۔ یہ ماہیت اس کی مقتضی نہ ہوگی۔ لہذا احتیاج میں عدم کے تقدم کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

پانچویں (برہان) موثر کی طرف ممکنات کی جہت احتیاج یا موثروں کی ان (ممکنات) میں تاثیر درست ہونے کی جہت حدوث پر موقوف ہوگی یا موقوف نہ ہوگی پہلے امر کو ہم نے قدم اور حدوث کے باب میں باطل کر دیا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ جہتِ افتقار میں حدوث کا اعتبار نہیں ہوتا۔

چھٹی (برہان) جب ممکن نہیں پایا جاتا تو اس کا عدم کسی امر کے سبب سے ہوتا ہے یا کسی امر کے بغیر۔ اور بغیر کسی امر کے ہونا محال ہے۔ کیونکہ اس صورت میں وہ اس کے لیے معدوم ہوگا۔ اور ہر وہ چیز جس کی ہوّیت اس کے عدم میں کافی ہو۔ تو وہ ممتنع الوجود ہے۔ (اس صورت میں) ممکن ممتنع الوجود ہو گیا۔ اور یہ مفروض کے خلاف ہے۔ اب یہی رہ گیا کہ اس (ممکن) کا عدم کسی امر کے سبب سے ہو۔ پھر یہ موثر بھی دو حال سے خالی نہیں اس (یعنی ممکن) میں اس (یعنی موثر) کی تاثیر اس کے تجدد سے مشروط ہوگی یا نہ ہوگی اور اس کا مشروط ہونا محال ہے۔ کیونکہ یہ کلام اس عدم کے متعلق فرض کیا گیا ہے جو اسکے وجود سے پہلے ہے متجدد عدم وہ ہے جو وجود کے بعد ہو۔ تو پھر ممکنات کے عدم کا استناد ان کے مقتضائے عدم کی طرف ہوگا اور اس میں ان کا تجدد مشروط نہ ہوگا اور جب بغیر تجدد کی شرط کے عدم ممکن موثر کی طرف ہو تو معلوم ہوا کہ حاجت اور افتقار تجدد پر موقوف نہیں اور یہی مطلوب ہے۔

ساتویں (برہان) واجب الوجود بالذات کے لیے ایک سے زیادہ ہونا ممتنع ہے لہذا واجب الوجود کے صفات حکماء کی رائے کے بموجب اضافی

سانویں فصل

اور [illegible] اور [illegible] - اور متکلمین کی مختلف آراء کے بموجب صفات احوال اور احکام ہیں۔ [illegible] میں سے کوئی چیز بھی اپنے اعیان کے لیے واجب الثبوت نہیں بلکہ فی نفسہ ممکن الثبوت ہے۔ اور واجب الوجود کی ذات پر نظر کرتے ہوئے وہ واجب الثبوت ہیں لہذا ثابت ہوا کہ تاثیر عدم کے سابق ہونے اور مقدم ہونے پر موقوف نہیں اگر وہ (معترضین) یہ کہیں کہ یہ صفات اور احکام افعال کی قبیل سے نہیں ہیں حالانکہ ہم تو یہ کہہ رہے ہیں کہ افعال میں عدم کا سابق ہونا واجب ہے تو اسکے (۴۹۱) جواب میں) ہم کہیں گے کہ ایسے عظیم الشان مسائل میں مجرد الفاظ پر بھروسہ نہیں ہوسکتا۔ مانا کہ جس پر عدم مقدم نہو اس کو فعل نہیں کہتے۔ لیکن یہ تو ثابت ہوگیا کہ جو ممکن الثبوت ہے اس کا استناد ایسے موثر کی طرف جائز ہے۔ جو اثر کے ساتھ دائم الثبوت ہو۔ اور جب یہ (بات) معقول ہے تو بعض مقامات پر اس کے امتناع کا دعویٰ نہیں ہوسکتا۔ مگر [illegible] پر [illegible] اس پر لفظ فعل کے اطلاق کو منع کرے۔ مگر اس سے کوئی بڑا فائدہ نہیں ہوتا۔

آٹھویں (برہان) ماہیت کے لوازم اس کے معلول ہیں۔ حالانکہ وہ زمانے کے لحاظ سے اس سے متاخر نہیں ہوتے جس کی تفصیل یہ ہے کہ مثلث کے زاویوں کا دو قائموں کے مساوی ہونا محض اس لیے ہے کہ وہ مثلث ہے۔ کیونکہ یہ اگر کسی جداگانہ امر کی وجہ سے ہوتا تو یہ درست ہوتا کہ مثلث بغیر اس صفت کے پایا جائے۔ پھر ماہیتوں کا ان لوازم کی مقتضی ہونا کسی ایسے زمانے کے تقدم کے بعد نہیں ہے کہ وہ (ماہیتیں) اس اقتضاء سے (کبھی) خالی تھیں۔ کیونکہ ہم ایسا کوئی زمانہ ہرگز فرض نہیں کرسکتے جس میں مثلث اس اقتضاء کا مقتضی نہو۔ بلکہ مزید ہم یہ کہیں گے کہ سبب اپنے مسببوں سے ملے ہوئے ہوتے ہیں۔ جیسے جلانا جلنے کے ساتھ ہوتا ہے۔ اور تکلیف سوء مزاج اور تفرق اتصال کے بعد ہوتی ہے۔ بلکہ ہم ایک ایسی چیز بیان کرتے ہیں جس میں کسی کو نزاع نہیں تاکہ مقصد کے سمجھنے میں آسانی ہو یعنی علم کا عالمیت کی علت ہونا اور قدرت کا قادریت کی علت ہونا اس شخص کے نزدیک جو اس کا قائل ہے۔ کیونکہ یہ سب چیزیں اپنے آثار کے ساتھ پائی جاتی ہیں۔ اور ان پر مقدم نہیں

ساتویں فصل

ہوتیں۔ تو معلوم ہوا کہ اثر اور موثر کا زمانے میں ساتھ ہونا استناد اور حاجت کی جہت کو باطل نہیں کرتا۔

نویں (برہان) یہ ہے کہ ایک چیز اپنے وجود کے اعتبار کی حالت میں بحیثیت موجود ہونے کے واجب الوجود ہے۔ کیونکہ جو چیز اپنے وجود کی حالت میں ہے اس کا موجود نہ ہونا ناممکن ہے اور اس کے عدم کا بھی یہی حال ہے کہ وہ معدوم ہونے کی حیثیت سے واجب العدم ہے۔ کیونکہ عدم کی حالت میں اس کا معدوم نہ ہونا ناممکن ہے۔

(۹۲) اور حدوث سے مراد ان دونوں حالتوں کا ترتب ہے۔ اگر ہم ان دونوں پر غور کریں اور ماہیت کو اس حیثیت سے لیں کہ وہ اس طرح کی حالت میں ہے اور وہ اسی طرح کی دوسری حالت میں (بھی) ہے تو دونوں حالتوں میں دونوں صفتوں سے ماہیت واجب ہوگی۔ اور ماہیت بحیثیت واجب ہونے کے کسی موثر کی محتاج نہیں ہوتی۔ پھر واجب ہونے کی حیثیت سے کسی چیز کا موثر کی طرف استناد ممتنع ہے۔ لہذا حدوث اس حیثیت سے کہ وہ حدوث ہے احتیاج کا مانع ہے۔ تو پھر جب تک ماہیت کا بحیثیت ماہیت ہونے کے اعتبار نہ کیا جائے وجوب رفع نہیں ہوتا۔ یعنی اس کے زمانۂ وجود میں وجود کا واجب ہونا اور اس کے زمانۂ عدم میں عدم کا واجب ہونا اور وہ اس اعتبار سے موثر کی محتاج نہیں ہوتی۔ تو معلوم ہوا کہ حدوث اس حیثیت سے کہ وہ حدوث ہے احتیاج کا مانع ہے۔ (البتہ) امکان ہی وہ امر ہے (جو کسی چیز میں موثر کی) حاجت پیدا کرتا ہے۔

دسویں (برہان) جہتِ احتیاج کا موثر کے ساتھ (ایسا ہی) باقی رہنا ضروری ہے جیسا کہ موثر کے ساتھ نہ ہونے کی حالت میں تھا۔ ورنہ موثر کے ساتھ بھی دوسرے موثر کی حالت باقی رہے گی اگر ہم حدوث کو یہ قرار دیں کہ وہ موثر کی جہت احتیاج ہے اور حدوث کی موثر کے ساتھ بھی وہی حالت ہے جو موثر کے ساتھ نہ ہونے کی صورت میں ہوتی۔ یعنی حدوث وہ وجود ہے جو عدم کے بعد ہے خواہ یہ وجود فاعل کے سبب سے ہو۔ یا فاعل کے بغیر۔ لہذا وہ ایسا وجود ہے جو عدم کے بعد ہے۔ خواہ اس کے حدوث کی حالت کا لحاظ کیا جائے یا بقاء

ساتویں فصل

کی حالت کا دونوں حالتوں میں وہ ایسا وجود ہے جو عدم کے بعد ہے۔ تو پھر وہ موثر کے ساتھ بھی ویسا ہی ہوا جیسے بغیر موثر کے لہذا وہی مذکورہ محال لازم آیا۔ لیکن ہم امکان کو اگر احتیاج کی جہت قرار دیں تو موثر کی موجودگی میں ویسا نہیں رہتا جیسا موثر کی عدم موجودگی میں۔ کیونکہ ماہیت موثر کے ساتھ ممکن نہیں رہتی تو (اس سے) معلوم ہوا کہ حدوث جہتِ احتیاج کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

مگر مخالفین چار وجوہ سے استدلال کرتے ہیں۔ اول یہ کہ موجود کی ایجاد محال ہے۔ لہذا فعل حالتِ عدم میں ہونا چاہئے۔ تاکہ احتیاج کا تحقق ہو۔ دوسری یہ کہ اگر ہم دو قدیم موجود فرض کریں تو ان میں سے ایک کی احتیاج دوسرے کی طرف اپنے عکس سے ادنیٰ نہ ہوگی۔ کیونکہ ایک کو دوسرے پر کوئی فوقیت نہیں۔ تیسری (وجہ یہ کہ) عالم کے موجد کا فاعل مختار ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ اور ارادے اور داعی کا تعلق احداث ہی سے ہوتا ہے۔ کیونکہ جو چیز ہو چکی ہے اگر ہم اس کی تکوین کا ارادہ کریں تو یہ درست نہ ہوگا۔ چوتھی یہ کہ جب کوئی عمارت بن جاتی ہے تو اس کو اپنے بانی کی احتیاج نہیں رہتی اسی طرح اور تمام افعال بھی ہیں۔ ان میں سے پہلی کے جواب میں ہم یہ کہیں گے۔ ان کا یہ قول کہ وجود کی ایجاد محال ہے۔ اگر اس سے ان کی یہ مراد ہے کہ جو چیز موجود ہے اس کو دوبارہ وجود عطا کرنا محال ہے تو یہ درست ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اور اگر اس سے ان کی یہ مراد ہے کہ ایک ہی وجود بعینہ موثر کے ساتھ باقی نہیں رہتا تو یہ پہلے مطلوب پر مصادرہ ہے۔ اس کی مزید وضاحت اس احتیاج سے ہوتی ہے۔ جو قادریت کی قدرت کی طرف اور عالمیت کی علم کی طرف ہے اور اسی طرح حیات کی۔

(۴۹۳)

دوسری (وجہ) کے متعلق ہم یہ کہیں گے کہ کسی چیز کا علت ہونا اس لیے نہیں ہوتا کہ وہ قدیم ہے کہ تمہارا بیان کردہ امر (یعنی دو قدیموں میں سے کسی ایک کو دوسرے پر کوئی فوقیت نہیں ہے کہ یہ اس کی علت ہو سکے) لازم آئے جیسے کسی چیز کا علت ہونا اس لیے نہیں ہوتا کہ وہ حادث ہے جو یہ کہا جائے کہ دو حادثوں میں سے ایک حادث علت ہونے کے لیے دوسرے سے ادنیٰ

ساتویں فصل

ہے۔ بلکہ علت کا علت ہونا۔ اس کی ذاتی خصوصیت اور اس کی حقیقت اور ماہیت کی وجہ سے ہوتا ہے اور مطلق اس (یعنی علت) کی ذات تقدم بالعلیت اور تقدم بالذات کی مقتضی ہوتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب دو متلازم ایسے ہوں کہ ان میں سے ایک کا دوسرے سے الگ ہونا محال ہو تو یہ لازم آئے گا کہ ان دونوں میں سے ایک کے ارتفاع سے دوسرے کا ارتفاع بھی ہو جائے۔

لہٰذا معلول کے ارتفاع سے جب علت کا ارتفاع لازم آیا تو علت کا وجود معلول کے وجود کا محتاج ہوا۔ لہٰذا علت علت نہ ہوئی۔ تو (اس کے جواب میں) ہم یہ کہیں گے کہ معلول کا ارتفاع علت کے ارتفاع کا موجب نہیں ہوتا۔ جیسے اس (معلول) کا وجود علت کے وجود کا موجب نہیں بلکہ اس (علت) کے وجود سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا وجود یا عدم اولاً ہو تو معلول کا وجود یا عدم ثانیاً ہوگا۔

تیسری (وجہ) یعنی قصد کا تعلق بجز عدم کی حالت کے ایجاد اور احداث سے نہیں ہوتا۔ تو (اس کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ یہ غلط ہے۔ کیونکہ قصد اور داعی کی ابتدا، محض تکوین کی ابتدا تک ہے اگر قصد اور داعی کا سلسلہ جاری رہے اور ان دونوں کے تعلق میں بھی استمرار ہو تو یہ ممکن ہوا۔ اور اگر تم اس کے امتناع کا دعویٰ کرو تو یہ مصادرہ علی المطلوب ہوگا۔

(۴۹۷)

چوتھی (وجہ کے جواب میں) ہم یہ کہیں گے کہ عمارت حفظِ شکل کی علت نہیں بلکہ یہ اس جگہ اجزاء کے منتقل ہونے کی علت ہے اور یہ یعنی اجزاء کا (مقامی) انتقال اس وقت باطل ہو جاتا ہے جب اس سے فاعل کا تعلق ہو۔ لیکن اس کا ان وضعوں پر باقی رہنا اس لیے ہوتا ہے کہ اس میں ثقل ہے جو نیچے کی طرف میل کا مقتضی ہے اور اس میں جو یبوست ہے وہ ان اشکال کی حافظ ہے۔

آٹھویں فصل

عبارت

(۲-۲) واضح ہو کہ جس پر عدم کا تقدم نہ ہو اس پر فعل کے لفظ کے اطلاق کو کوئی منع نہیں کرسکتا کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اس نے کیا اور ایجاد کیا اور بنایا جبکہ فعل حاصل اور موجود نہیں یا اس نے کسی آلے سے یا اختیار اور طبیعت سے کوئی کام کیا اور ہماری اس بات پر کسی کو اعتراض نہیں ہوتا اور نہ اس کا انکار ہو سکتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ (لفظ) فعل اس فعل سے بھی زیادہ عام ہے جو عدم سے مسبوق ہو۔ اور ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ اس تشریح کے بموجب عدم تقدم حاجت کا مانع نہیں لہذا اس چیز پر (بھی) جس کا وجود غیر کا محتاج ہے لفظ فعل کا اطلاق جائز ہو گا۔

نویں فصل

تنہا وجود معلول ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا

اس کے متعلق ہم ماہیت کے باب میں کسی قدر بیان کر چکے ہیں جس کو ہم یہاں دوسرے طریقے سے بیان کریں گے۔ ہم کہتے ہیں بعض لوگوں کو یہ گمان ہے کہ صرف چیزوں کا وجود ہی معلول ہے اور اس گمان کا سبب یہ ہے کہ فاضل متقدمین کا یہ کلام بار بار ان کے کان میں پڑتا رہا ہے کہ ماہیتیں معلول نہیں ہوتیں۔ مگر یہ تین وجوہ سے باطل ہے۔ اول وہی جو ہم نے بیان کردی کہ وجود زوال اور طریان (طاری ہونے) سے موصوف ہونے میں غیر مستقل ہوتا ہے۔ بلکہ اس سے ماہیت ہی موصوف ہوتی ہے۔ پھر تنہا وجود کو یہ کیسے قرار دیا جاسکتا ہے کہ وہی معلول ہے۔ دوسری (وجہ) اگر وجود میں علتوں کی تنہا تاثیر اور تنہا وجود ایک قضیہ ہو تو ہر علت ہر معلول کی صلاحیت رکھے گی جس کی تفصیل یہ ہے کہ وہ پانی جو پہلے گرم نہیں ہوتا گرم ہوجائے تو یہ گرمی ماہیتوں کے منجملہ ایک ماہیت ہے۔ لہذا فیاض مبادی مفارقہ کی طرف سے اس پر وجود کا فیضان یا کسی شرط پر موقوف ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر موقوف نہیں تو اس کے وجود کا دائمی ہونا لازم آیا۔ اس لیے کہ ماہیت جب ہمیشہ قابل ہو اور فاعل بھی

نویں فصل

دائمی فیاض ہو تو فیض کا دوام بھی واجب ہے۔ اگر وہ کسی شرط پر موقوف ہو تو سخونت (گرمی) کا وجود یا اس کی ماہیت اس شرط پر موقوف ہوئی۔ اگر وہی سخونت کا وجود موقوف ہو تو یہ باطل ہے۔ کیونکہ برودت کے وجود کے لیے پانی کی ملاقات شرط ہے اور برودت کا وجود سخونت کے وجود کے مساوی ہے لہذا سخونت کے وجود کے لیے (بھی) پانی کی ملاقات شرط ہونی چاہئے کیونکہ جو کسی چیز کی شرط ہوتی ہے وہ اس کے امثال کی بھی شرط ہوتی ہے (اور اگر ایسا ہو تو پانی کی ملاقات کے وقت بھی سخونت کا حاصل ہونا واجب ہوا۔ اس لیے کہ ماہیت قابل فاعل فیاض اور شرط حاصل ہو چکی ہے۔ لہذا معلول کا حاصل ہونا بھی ضروری ہوا۔ اور اس سے یہ لازم آئے گا کہ ہر چیز حاصل ہوتے وقت ہر ایک چیز حاصل ہو جائے یہاں تک کہ حوادث میں سے بھی کوئی چیز کسی شرط یا علت کے ساتھ مخصوص نہ ہو۔ مگر یہ سب باطل اور مشاہدے کے خلاف ہے اور اگر اس شرط پر سخونت (کا وجود موقوف نہ ہو بلکہ اس) کی ماہیت موقوف ہو تو یہ ماہیت غیر پر موقوف ہوئی۔ اور ہر وہ چیز جو کسی غیر پر موقوف ہو وہ سبب کی طالب اور لامحالہ واجب الوجود کی طرف منتہی ہوتی ہے۔ تو ظاہر ہوا کہ ممکنات کی علت صرف ان کے وجود کی علت نہیں بلکہ ان کی ماہیتوں کی بھی (علت ہے)۔

تیسری (وجہ) ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ ان دونوں اعتباروں کے درمیان فرق ہے۔ جلنے کے وجود کا اس کے وجود ہونے کی حیثیت سے اعتبار اور جلنے کی ماہیت کے وجود سے موصوف ہونے کا اعتبار۔ اور یہ (ابھی) ہم بیان کر چکے ہیں کہ وجود کو بحیثیت وجود ہونے کے امکان کا عارض ہونا ممتنع ہے۔ لہذا اس جہت سے اس کو حاجت کا عارض ہونا بھی ممتنع ہوا۔ بلکہ جب ہم کسی چیز کی ماہیت کو اس کے وجود کی طرف منسوب کرتے ہیں تو اس وقت اس کو امکان عارض ہوتا ہے اور اس (امکان عارض ہونے کے) سبب سے اس کو حاجت عارض ہوتی ہے۔ تو لامحالہ ماہیت ہی اپنے وجود میں محتاج ہوئی نہ کہ محض تنہا وجود محتاج ہوا۔ رہا یہ قول کہ ماہیتیں معلول نہیں ہوتیں تو ہم نے اس کی تاویل اوپر بیان کر دی ہے۔

دسویں فصل

تنہا وجود علت ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا اسی طرح امکان بھی تنہا علت ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا

اس کو ہم پہلے امکان کے متعلق بیان کرتے ہیں ہم کہیں گے کہ یہاں چار برہان ہیں۔ پہلی برہان امکان ایک عدمی امر ہے۔ اور عدمی امور اثر انداز ہونیکی صلاحیت نہیں رکھتے لہذا امکان اثر انداز ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ صغریٰ کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔ رہی کبریٰ یعنی عدمی امور سبب اور سبب کا جزء ہونیکی صلاحیت نہیں رکھتے۔ کیونکہ کسی چیز کا سبب تو وہ ہے جو کسی چیز کے ثبوت کا فائدہ دے۔ مفید ثبوت کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کا تعین اور اس کی خصوصیت ہو۔ جس کے اعتبار سے وہ اس چیز سے ممیز ہو سکے جو سبب نہیں۔ ورنہ اس کا سبب ہونا اس کے غیر کو سبب قرار دینے سے اولیٰ نہ ہو گا اور ہر وہ چیز جس کی ذات میں کوئی خصوصیت اور تعین ہو تو وہ ثابت ہے۔ تو پھر ہر سبب وہ ہوا جو ثابت ہے اور اس کا عکس نقیض یہ ہو گا کہ جو ثابت نہیں وہ سبب نہیں اس کلام سے یہ ظاہر ہو گیا کہ وہ (یعنی عدمی امر) سبب کا جز نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ سبب

۴۹۶

دسویں فصل

کا جز سبب کے سبب ہونے کا سبب ہوتا ہے اور بحث اسی طرف لوٹے گی
جو ہم نے پہلے بیان کیا ہے لہذا امکان نہ سبب ہے اور نہ سبب کا جزء بلکہ
وہ سبب کے سبب ہونے سے بیگانہ ہے۔ اس لیے موثر کے موثر ہونے
میں اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ بلکہ اس کا اعتبار بھی باقی ان تمام غیر متناہی
سلبیوں کی طرح ہوگا جو اس کو حاصل ہیں۔ لہذا موثر کے لیے تمام اس کے
ماسوا کا سلب لازم ہے۔ جیسے اسکو یہ لازم ہے کہ وہ پانی نہیں آسمان نہیں، پتھر نہیں، درخت
نہیں اور تمام غیر متناہی امور نہیں اور یہ (سلب) اگرچہ موثر کی ذات کو
ایسا لازم ہے جو موثر کے موثر ہونے کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ مگر یہ (سب)
سلب بے اثر ہیں بس اسی طرح امکان بھی ہے۔

دوسری برہان ممکنات میں امکانات کا تبائن یا تو صرف ایکے
عددمیں ہوگا یا وہ ماہیت میں بھی (ایک دوسرے سے) متبائن ہونگے
اگر تبائن صرف عدد میں ہو تو کسی چیز کے امکان کا اس چیز کے وجود کی
علت ہونا محال ہے۔ جس کے تین وجوہ ہیں۔ اول اس لیے کہ بعض امکانات
کی طرف اس کا استناد دوسرے امکانات کی طرف اس کے استناد سے
اولیٰ نہ ہوگا۔

دوسرے اس لیے کہ خود اس کو اپنے امکان کا معلول ہونا بھی ضروری
ہوگا۔ کیونکہ معلول کا امکان اس کے غیر کے امکان کا مساوی ہے۔ پھر جب
اس کے غیر کا امکان علت ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے تو اس کا امکان بدرجۂ اولیٰ
اس مزید تخصیص کا سبب ہوگا جو اس میں ہے پھر تو معلول اپنے ماسواء سے
بے نیاز ہوا لہذا وہ واجب ہوا کیونکہ واجب کے معنیٰ اس کے سواء اور کچھ (۴۹۷)
نہیں۔ لہذا ممکن بالذات واجب بالذات ہوگیا جو مفروض کے خلاف ہے۔

تیسرے اس لیے کہ ممکنات کے امکانوں میں سے ہر امکان سے
اس کے سے معلول کا صدور لازم آئے گا لہذا جب ہم وجود عقل (جوہر نورانی)
کو وجود فلک کی علت قرار دیں تو یہ ضروری ہوگا کہ موجودات حسیہ میں سے
ہر ایک سے فلک کا صدور ہو اور یہ کہ افلاک کی انتہا نہ ہو ہر فلک سے ایک

دسویں فصل

فلک صادر ہو اور یہ (سلسلہ) نامتناہی ہو جائے اور اگر امکانات مختلف ہوں تو یہ بھی چار وجوہ سے باطل ہے۔ اوّل تو اس لیے کہ امکان کا مقابل لاامکان ہے۔ لہٰذا یہ ضروری ہوا کہ لاامکان واحد الوجوب ہے کا مفہوم یہ ہو کہ واحد کی نقیض واحد ہے۔

دوسری (وجہ) اس لیے کہ امکان کی تقسیم جوہر کے امکان کی طرف اور عرض کے امکان کی طرف درست ہوتی ہے اور پھر جوہر کے امکان کی تقسیم جسم کے امکان اور غیر جسم کے امکان کی طرف درست ہے۔ اور تمھیں معلوم ہو چکا ہے کہ موردِ تقسیم کا مشترک ہونا ضروری ہے تو پھر امکان ایک مشترک امر ہوا۔

تیسری اس لیے کہ (لفظ) امکان کے معنی عقل میں یہ آتے ہیں کہ وجود اور عدم کی دونوں طرف برابر ہیں۔ اور یہ (معنیٰ) تمام معنوں میں مشترک ہیں اگر کوئی اختلاف واقع ہوا ہے تو وہ ان امور میں واقع ہوا ہے جو اس مفہوم سے خارج ہیں۔ اور ہر وہ چیز جس کا مفہوم اس مفہوم کے سوا ہے تو وہ اس امکان میں داخل نہیں بلکہ اس سے خارج ہے خواہ وہ اس کی مقارن ہو یا مفارق بس ظاہر ہوا کہ امکانات اپنی ماہیتوں کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف نہیں۔

چوتھی اس لیے کہ امکانات کی ماہیتیں اگر مختلف ہوں تو وہ جنس اور فصل سے مرکب ہوئیں اور اس امکان کے ثبوت کی علت خواہ وہ عقل اول کی ماہیت ہو یا واجب الوجود کی ذات ہو۔ (اس سے) یہ لازم آئے گا کہ ایک علت سے ایک سے زیادہ معلول صادر ہو جائیں۔ حالانکہ ان (حکماء) کے نزدیک یہ باطل ہے۔

اس برہان سے ظاہر ہوا کہ کسی چیز کا مجرد وجود دوسری چیز کی علت ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ لہٰذا اس سے ظاہر ہوا کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ عقل اول کا امکان فلکِ اقصیٰ کے وجود کی علت ہے اور اس کا وجود عقل ثانی کی علت ہے تو یہ ایسا ہذیان ہے جو تحقیق کا دعویٰ کرنیوالوں کیلئے تو درکنار عوام کے لیے بھی زیبا نہیں۔

اگر کہا جائے کہ تم نے جو کچھ بیان کیا یہ تو محض اس صورت میں لازم آتا

دسویں فصل

جب کہ ہم یہ کہتے کہ تنہا امکان وجود فلک کی علت ہے۔ حالانکہ ہم اس طرح نہیں کہتے بلکہ (ہم تو یہ کہتے ہیں کہ) عقل اول کی ماہیت (تنہا نہیں بلکہ) اپنے امکان کے ساتھ جرم فلک کا سبب ہے۔ اور نیز وہ اپنے وجود کے ساتھ دوسری چیز کے وجود کا سبب ہے۔ اور امکانات اگرچہ باہم مساوی ہیں۔ لیکن وہ مجموعہ جو عقل کی ماہیت اور امکان سے حاصل ہوا ہے وہ اس مجموعے کا مساوی نہیں جو دوسری ماہیت اور اس کے امکان کے مجموعے سے حاصل ہوا ہے تو (اس کے جواب میں) ہم یہ کہیں گے کہ کسی چیز کا اس حیثیت سے کہ وہ ممکن ہے۔ موجود ہونا واجب نہ ہوگا۔ اور اس حیثیت سے کہ وہ غیر میں موثر موجود ہونا واجب ہوگا۔ کسی چیز کا ممکن ہونے کی حیثیت سے موثر ہونا ممتنع ہوگا۔ لہذا علت ہونے میں امکان کا دخل ممتنع ہوگا اور یہ قاطع ہے۔

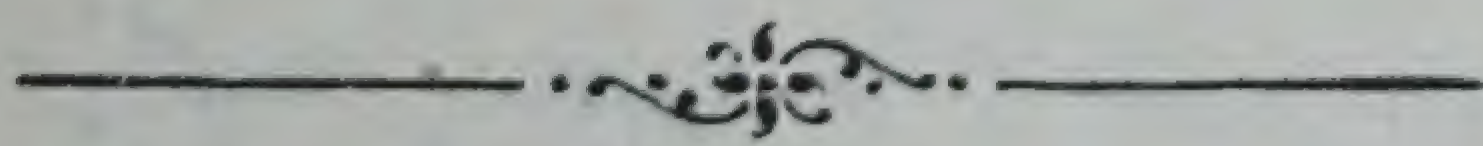
تیسری برہان اس (امر) پر کہ امکان کا موثر ہونا فاسد ہے۔ اگر امکان اپنے مابعد پر موثر ہو تو (دو حال سے) خالی نہیں۔ وہ اثر اندازی یا عقل اول کی ذات اور اس کے وجود کی مشارکت سے ہوگی یا دونوں کی مشارکت سے نہ ہوگی اگر ان دونوں کی مشارکت سے نہیں تو یہ باطل ہے۔

اس لیے کہ (اس پر) برہان قائم ہو چکی ہے۔ نیز وہ سب (یعنی سب حکما،) اس پر متفق ہیں کہ جو اپنے فعل میں غیر سے بے نیاز ہو وہ اپنی ذات میں بھی غیر سے بے نیاز ہوگا۔ اگر عقل اول کا امکان اپنی اثر اندازی میں عقل اول کی ذات اور اس کے وجود سے بے نیاز ہو تو لازم آیا کہ وہ (یعنی عقل اول کا امکان) اپنی ذات میں بھی اس سے بے نیاز ہو جائے۔ لہذا امکان ایک ایسا جوہر مفارق ہوگا جو اپنی ذات سے قائم ہے اور یہ خلاف مفروض ہے۔

اور اس لیے بھی کہ اس کی اثر اندازی میں اگر اس کے وجود کا اعتبار نہ کیا جائے تو معلول موجود ہوا۔ عام ازیں کہ اس علت کا وجود حاصل ہو یا نہ ہو اور ہر وہ چیز جو اس طرح کی ہے وہ اپنے وجود میں اس غیر سے بے نیاز ہے۔ لہذا معلول اپنے وجود میں علت سے بے نیاز ہو جائے گا جو مفروض کے خلاف ہے اور اگر امکان کا اثر انداز ہونا ذات اور وجود کی مشارکت کے ساتھ ہو تو وجود

دسویں فصل

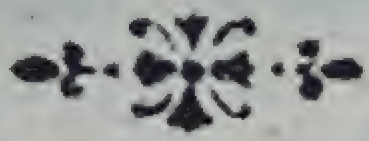
کی اثر اندازی (دو حال سے) خالی نہیں۔ وہ یا ذات اور امکان کی مشارکت سے ہوگی یا نہ ہوگی۔ اپنی اثر اندازی میں اگر وہ ان دونوں سے بے نیاز ہے تو وہ ثبوت میں بھی ان دونوں سے بے نیاز ہے پھر تو

(۲۹۹) عقل اول کا وجود اپنی ماہیت اور امکان دونوں سے بے نیاز ہوگا لہذا اس کا وجود ایسا وجود ہوا جو بالذات واجب ہے اور یہ خلاف ہے بس ظاہر ہوا کہ کسی چیز کا امکان کی اثر اندازی دونوں آخر امروں کی مشارکت سے ہوتی ہے۔ اور وجود کی اثر اندازی بھی انھیں دونوں آخر امروں کی مشارکت سے ہوتی ہے۔ تو دونوں حالتوں میں موثر وہی مجموعہ ہوا یعنی ذات عقل اپنے امکان اور وجود کے ساتھ موثر ہوئی اور اس سے عقل ثانی اور فلک اول کا صدور رہا لہذا ایک سے ایک ہی صادر ہونے کے بجائے ایک سے زیادہ صادر ہوئے۔ اور ان کی اصل بات باطل ہوگئی۔ چوتھی برہان الزامی۔(دلیل) ہے ہم کہیں گے کہ تم نے جسمانی قوت کو کسی چیز کے وجود میں غیر موثر قرار دیا ہے کیونکہ وہ اس جسم میں حلول کر جاتی ہے جو مادہ اور صورت سے مرکب ہے اور مادہ امکان کا محل ہے۔ بس اس سبب سے کہ جسمانی قوت اور امکان کے درمیان یہ دور کی مناسبت ہے۔ تم نے اس کو اثر انداز ہونے سے خارج کر دیا پھر اب تم نے یہ کیسے قرار دیا کہ اجسام فلکی کے وجود اور ان کی صورتوں اور ان کے نفسوں اور ان کے مادوں میں خود امکان موثر ہے۔ اس کے متعلق ان کا مذہب باطل ہونے کی مزید بحث الٰہیات میں آگے آئے گا۔

گیارھویں فصل

اشیاء کے وجود میں قوت علت موثرہ نہیں ہوتی بلکہ وہ علت معدہ ہوتی ہے

اس کی برہان یہ ہے کہ وہ (یعنی قوت چیزوں کے وجود میں) اگر موثر ہو تو اسکی تاثیر یا مادے کی مشارکت سے ہوگی یا مادے کی مشارکت کے بغیر ہوگی۔ اور یہ دونوں قسمیں باطل ہیں لہذا اس کے موثر ہونے کا قول باطل ہوا اس (یعنی قوت) کا مادے کی مشارکت سے (اشیاء کے وجود میں) موثر ہونا اس لیے ممتنع ہے کہ مادے کا وجود قابل ہے اور قابل کی بحیثیت مطلق قابل ہونے کے مقبول کی طرف امکان کی نسبت ہوتی ہے حالانکہ معلول کی طرف علت کی نسبت وجوب کی ہوتی ہے اور ایک ہی چیز ایک ہی چیز کی طرف نسبت کے لحاظ سے وجوب اور امکان نہیں ہوتی۔ اور اس یعنی قوت کا فعل بے مشارکت مادہ (بھی) اس لیے ممتنع ہے کہ اگر وہ اپنے فاعل ہونے میں مادے سے بے نیاز ہو تو وہ اپنی ذات میں بھی مادے سے بے نیاز ہوگا۔ اسلئے کہ موجود ہونا موجد ہونے کا جزو ہے۔ کیونکہ فعل کے حاصل ہونے کا مصدر فاعل کا وجود ہے۔ اور جب فاعل کا وجود مادے سے متعلق ہوا تو فعل کے وجود کا مصدر (بھی) اس حیثیت سے کہ وہ

گیارھویں فصل

اس فعل کا مصدر رہے مادے سے متعلق ہوا۔ لہذا ثابت ہوا کہ جو اپنے فعل میں مادے سے بے نیاز ہے وہ اپنی ذات میں بھی مادے سے بے نیاز ہے۔ لہذا صورت جسمانیہ اگر بے مشارکتِ مادہ کوئی فعل کرے تو لازم آیا کہ وہ اپنی ذات میں مادے سے بے نیاز ہو جائے تو وہ صورت جسمانی نہ ہوگی۔ یہ خلاف ہے واضح ہو اگرچہ یہ ثابت ہوا کہ جو اپنے فعل میں مادے سے بے نیاز ہے اس کا اپنی ذات میں بھی مادے سے بے نیاز ہونا واجب ہے۔ مگر ایسا نہیں ہے کہ ہر وہ چیز جو اپنی ذات میں مادے سے غنی ہو اپنے فعل میں بھی مادے سے غنی ہو جیسے نفس ناطقہ (کہ اگرچہ وہ اپنی ذات میں مادے سے بے نیاز ہے مگر اپنے فعل میں وہ مادہ سے بے نیاز نہیں)۔

بارھویں فصل

جسمانی قوت بغیر وضع کی مشارکت کے کوئی فعل نہیں کرتی

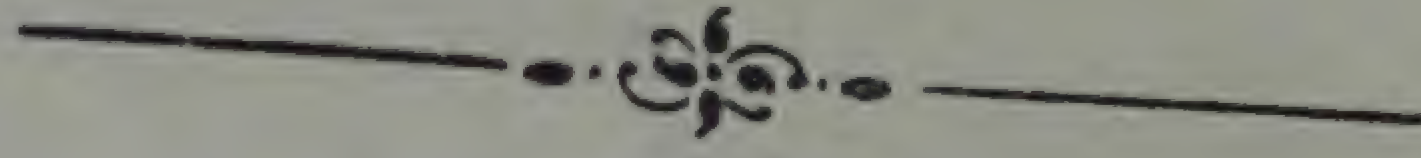
۵۰۰

واضح ہو کہ یہ بات صاف نہیں اس لیے اس کی تحقیق ضروری ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہر قوت اثر اور فعل کی مقتضی ہے جو دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو اس کی یہ تاثیر کسی معین محل سے مخصوص ہو گی تا کہ اس کے سوا دوسرے محل میں اس کی تاثیر اس کی اس تاثیر پر مرتب ہو جو اس محل میں ہے۔ یہاں تک کہ جو چیز اس محل سے زیادہ قریب ہو۔ وہ اس اثر کو بدرجۂ اولی قبول کرے یا ایسا نہو تو کسی ایک جسم میں اسکی تاثیر کا ہونا اسکی اس تاثیر پر مرتب نہو گا جو دوسرے جسم میں ہے پہلی (صورت کی) مثال قوت ناری ہے کہ وہ جب کسی معین جسم میں حلول کر جاتی ہے تو اس قوت سے اس محل میں (یعنی جس جسم میں قوت ناری حلول کر گئی ہے) سخونت کا حاصل کرنا اولی ہوتا ہے اور اس (محل) کے واسطے سے باقی اور محلوں میں (سخونت) حاصل ہوگی اور یہ ہو گا کہ اس محل سے جو چیز جتنی زیادہ قریب ہے اس تک سخونت بیشتر پہنچے گی جب قوت ایسی ہے تو معلوم ہوا کہ اس معین جسم سے اس کا کوئی تعلق ہے (اور یہ تعلق) یا اس احتیاج کے سبب سے ہے جو اس قوت کی ذات کو اس جسم کی طرف ہے۔

بارھویں فصل

جیسے قوت ناری۔ یا (یہ تعلق اس قوت کا ذاتی نہیں ہوگا بلکہ) یہ اپنے فاعل ہونے میں اُس جسم کی محتاج ہوگی۔ جیسے نفوس۔ اس جگہ ہم اس قوت کے متعلق یہ کہیں گے کہ وہ مادہ اور وضع کی مشارکت سے فعل کرتی ہے۔ اور اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ وہ جسم جو اس کے محل کے نزدیک نہیں ہے اُس کا اس سے اثر قبول کرنا محال ہے۔ رہی وہ قوت جس کی تاثیر اپنے محل میں محض اسی پر موقوف ہو کہ وہ فعل بذات خود ممکن الحدوث ہے۔ اس کی فیض بخشی کسی خاص جسم سے مخصوص نہیں۔ ۵۰۱
تو یہ ضروری ہے کہ ایسی قوت کا اپنی ذات اور اپنی فاعلیت میں کسی جسم سے تعلق نہو بلکہ وہ بہمہ وجوہ جسموں سے بے نیاز ہو۔ تو پھر یہ جسمانی قوت نہ ہوئی بلکہ وہ مجرد اور مفارق ہوئی اس تحقیق سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ مجردات کے وجود میں جسمانی قویٰ کی تاثیر ممتنع ہے کیونکہ جس کا حیز اور مکان نہیں اس سے دوری اور نزدیکی محال ہے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ جسمانی قوت کی تاثیر ہیولیٰ اور صورت مقومہ کے وجود میں نہیں ہے تو کسی جسم کے وجود میں بھی اس کی تاثیر نہ ہوگی۔ (کیونکہ ہر جسم مادے اور صورت سے مرکب ہوتا ہے) اور یہاں اس کا وہ شک باطل ہو جاتا ہے جو یہ کہتا ہے کہ جس طرح مجرد کی طرف بلحاظ قرب اور بعد کے جسمانی کی نسبت نہیں ہوتی اسی طرح مجرد کی بھی قرب و بعد کے لحاظ سے جسمانی کی طرف نسبت نہیں ہوتی (یعنی جیسے جسمانی مجرد سے نزدیک اور دور نہیں ہو سکتا اسی طرح مجرد بھی جسمانی سے نزدیک اور دور نہیں ہو سکتا) لہذا یہ ضروری ہوا کہ اجسام اپنے وجود میں کسی مجرد کی طرف منسوب نہوں۔
(تو اس کے جواب میں) ہم کہتے ہیں کہ موثر کی اثر اندازی کے تحقق کے لیے اثر کا بذات خود ممکن ہونا کافی ہے جب اس امکان کا تحقق ہو گیا تو اس سے اثر کا فیض پہنچا۔ مگر جسمانی قویٰ کی اثر اندازی کے لیے صرف اثر کا ممکن ہونا کافی نہیں بلکہ محل اثر کو جسمانی قوت کے محل سے نزدیکی بھی ہونی چاہیئے اور مجردیہ (امر) محال ہے۔
اگر یہ کہا جائے کیا یہ (واقعہ) نہیں ہے کہ بدن کا حدوث نفس کے حدوث کی علت ہے۔ حالانکہ یہ مجردات ہیں تو ہم (اس کے جواب میں) یہ

بارھویں فصل

کہیں گے کہ تمھیں آگے معلوم ہوگا کہ حدوثِ نفس کی علت جوہرِ مفارق کے سوا نہیں ہو سکتی رہا بدن تو وہ اپنی علت سے معلول کے فیضان کی شرط ہے مگر یہ جواب غور طلب ہے۔

تیرھویں فصل

قوت جسمانی کی تاثیر متناہی ہوتی ہے

کم کے باب میں تمھیں معلوم ہو چکا ہے کہ نہایت (متناہی ہونا) اور لانہایت (غیر متناہی ہونا) یہ دونوں) محض کم (مقدار) بالذات کو عارض ہوتے ہیں۔ اور کوئی قوت (چونکہ) بالذات کم نہیں اس لئے نہایت اور لانہایت اس کی ذات کو لاحق نہوں گے۔ بلکہ (یہ دونوں اگر کسی قوت کو لاحق ہوں تو) اس کا سبب یا وہ امر ہوگا جو اس میں ہے یا اس امر کے سبب سے ہوں گے جو اس پر ہے۔ پہلا امر ایسا ہے جیسے اجسام اگر غیر متناہی ہوں تو اس سبب سے قوتیں بھی غیر متناہی ہوں گی جس کے معنی یہ ہوے کہ وہ تمام اعراض جو ان (غیر متناہی اجسام) کے ساتھ قائم ہیں (وہ بھی) غیر متناہی ہوں۔

دوسرے (امر کی تفصیل) یہ ہے کہ اس کی غیر متناہی علتیں قوی ہوں گے اور وہاں تمھیں معلوم ہو چکا ہے کہ اس طرح کے نا متناہی کا تعقل ان تین امور میں سے کسی ایک میں ہوتا ہے۔ شدت۔ عدت (تعداد) اور مدت ان تینوں کا باہمی فرق بھی تمھیں معلوم ہو چکا ہے۔ لہذا ہم کہتے ہیں کہ ایسی

تیرھویں فصل

قوت کا وجود ممتنع ہے جو شدت کے لحاظ سے غیر متناہی ہو۔ اس لیے کہ یہ حرکت یا تو زمانے میں واقع ہوگی یا زمانے میں واقع نہ ہوگی اگر پہلی صورت ہے (یعنی حرکت زمانے میں واقع ہو تو اس میں ایسا زمانہ پایا جاسکے گا جو اس (حرکت کے زمانے) سے (بھی) کمتر ہے۔ کیونکہ ہر زمانہ منقسم ہوتا ہے۔ لہذا یہ حرکت شدت میں غیر تمتناہی نہ ہوگی۔ اور اگر یہ حرکت زمانے میں واقع نہ ہو تو یہ حرکت ہی نہ ہوگی۔ کیونکہ حرکت سے مراد مسافت کا قطع کرنا ہے اور ہر مسافت منقسم ہوتی ہے اور بے شبہ اس کا آدھا اس کے کل سے پہلے قطع ہوتا ہے۔

نیز یہ حرکت اگر انتہائی شدت میں ہو تو اس کی شدت بھی متناہی ہوئی اور اگر (یہ حرکت) انتہائی شدت میں نہ ہو تو اس کے آگے ایک دوسری شدت بھی پائی گئی۔ تو پھر یہ انتہائی شدت دائمی نہ ہوئی۔

رہا یہ امر کہ بہ لحاظ عدت اور مدت کے غیر متناہی قوت کا وجود ممتنع ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ (یعنے قوت کا بہ لحاظ عدت اور مدت کے غیر متناہی ہونا) یا تو طبعی (امر) ہوگا یا قسری۔ اگر طبعی ہو تو یہ ضروری ہوگا کہ بڑے جسم کا اس (قوت) سے تحریک قبول کرنا بھی ایسا ہی ہو جیسا چھوٹے جسم نے (اس سے تحریک) قبول کی ہے۔ کیونکہ اگر یہ دونوں (یعنی بڑا جسم اور چھوٹا جسم) اس (اثر قبول کرنے) میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں تو (یہ اختلافِ قبول) کسی مانع کی وجہ سے ہوگا اور یہ (مانع) یا جسمیت ہوگی جس کا باطل ہونا ظاہر ہے۔ یا جسمیت کے سوا کوئی اور (امر مانع) ہوگا اور یہ امر یا تو طبعی ہوگا۔ مگر جب حرکت سے منع کرنے والا طبعی (امر) ہے تو یہ حرکت طبعی نہ ہوئی حالانکہ ہم نے اس کو طبعی فرض کیا ہے۔ یہ مفروض کے خلاف ہوا۔ یا (یہ مانع امر) قسری ہوگا۔ حالانکہ ہم نے اس کا عدم فرض کیا ہے۔

لہذا ظاہر ہوا کہ قوت سے حرکت قبول کرنے میں بڑا اور چھوٹا جسم (ایک دوسرے سے) مختلف نہیں ہو سکتے پھر تو دو جسم اگر حرکت قبول کرنے میں (ایک دوسرے سے) مختلف ہوں تو۔ یہ اختلاف متحرک کے سبب سے نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کا سبب حرکت دینے والی قوت کی حالت کا اختلاف ہوتا ہے۔ کیونکہ بڑے جسم میں بہ نسبت اس چھوٹے جسم کے جو اس (بڑے جسم) کا جزء ہے قوت زیادہ ہوتی ہے۔ اس لیے کہ چھوٹے (جسم) میں جو (قوت) ہے وہ بڑے (جسم) میں زیادتی کے ساتھ موجود ہے۔

تیرھویں فصل
۵۰۳

رہی قسری قوت تو بڑے جسم اور چھوٹے جسم میں اس کی تحریک مختلف ہوتی ہے۔ مگر یہ محرک کے اختلاف کے سبب سے نہیں ہوتا بلکہ متحرک کی حالت کے اختلاف کے سبب سے ہوتا ہے۔ کیونکہ بڑے (جسم) میں چھوٹے جسم سے زیادہ معاوق ہوتا ہے۔ جب ہمیں یہ قاعدہ مل گیا تو ہم کہیں گے کہ ایسی جسمانی قوت طبعی کا وجود محال ہے جو اپنے جسم کو غیر متناہی حرکت دے۔ کیونکہ ہر جسمانی قوت اپنے محل کے انقسام سے منقسم ہو جاتی ہے۔ لہذا کل کی قوت اگر انفرادی حالت میں ہو تو بعض کی قوت سے قوی تر ہوگی۔ مگر جب ہم دو ایسی قوتیں فرض کریں کہ یہ دونوں (قوتیں) اپنے جسموں کو ایک مفروضہ مبداء سے حرکت دیں اور یہ حرکات غیر متناہی ہوں تو یہ لازم آیا کہ (جسم کے) جزء کا فعل کل کے فعل کا مساوی ہو جائے اور یہ محال ہے۔ اور اگر چھوٹے جسم کو (بھی) غیر متناہی حرکت ہو تو (بڑے جسم میں چھوٹے جسم کی نسبت جو زیادتی ہوگی) یہ زیادتی ایک متناہی نسبت سے ہوگی۔ کیونکہ بعض قوت کی نسبت کل قوت کی طرف ایک متناہی نسبت ہے لہذا سب قوی متناہی ہوئے۔ اور یہی (ثابت کرنا) مطلوب ہے۔

رہی قسری قوت تو اس کے فعل کا غیر متناہی ہونا محال ہے۔ کیونکہ ہر جسم میں اس کی جو تحریک ایک معین مبداء سے ہوتی ہے وہ اس کی اس تحریک سے کمتر ہوتی ہے جو اس جسم کے جزء کو اسی مبداء سے ہے تو جزء کی حرکت کل کی حرکت سے اس طرف زیادہ ہو جائے گی جس جانب یہ فرض کیا گیا ہے کہ وہ ادھر غیر متناہی ہے لہذا غیر متناہی متناہی ہو جائے گا اور یہ محال ہے۔ اس پر سات وجوہ سے اعتراض کیا گیا ہے۔

اول یہ کہ یہ اس پر مبنی ہے کہ ہر وہ چیز جو کسی جسم میں حال (حلول کی ہوئی) ہو تو اس (جسم) کے تقسیم ہو جانے سے وہ (یعنی حال) بھی تقسیم ہو جاتا ہے۔ حالانکہ وحدت نقطہ اور اضافت سے اس کی تردید ہوتی ہے۔

دوم۔ ہم نے اس کو تسلیم کر لیا۔ مگر تم نے یہ کیوں کہا کہ فعل پر قوت کے جزو کا قوی ہونا ضروری ہے۔

کیونکہ اگر دس حرکت دینے والے جب کسی جسم کو حرکت دیں اور اس کو

ایک خاص وقت میں ایک خاص مسافت میں منتقل کر دیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان (حرکت دینے والوں) میں سے ایک (محرک) اس مسافت کے دسویں حصے کو اس زمانے میں منتقل کر دے۔ یا اس جسم کو اس پوری مسافت تک اس سے دس گنے وقت میں منتقل کر دینے کی قدرت رکھتا ہے۔ بلکہ کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ وہ (یعنی محرک) اس (یعنی جسم) کو حرکت ہی نہیں دے سکتا کیونکہ اس کی قوت میں وہ نسبت ہی نہیں ہے جو اس (جسم) کے منتقل کرنے کے لیے درکار ہے۔ اگرچہ اس کے وجود کی طرف نسبت موجود ہے۔ لہٰذا آگ کا چھوٹا جز نہیں جلاتا۔ اور بڑے پتھر کے جزء کو حرکت نہیں دی جا سکتی۔

۵۰۴ سوم۔ حکماء کا اس پر اتفاق ہے کہ جس کا وجود نہ ہو اس پر کمی اور بیشی کا حکم محال ہے۔ اسی بنا پر وہ اس شبہہ کے حل کی طرف متوجہ ہوئے جو کسی نے زمانے کے لیے (بھی) اول زمانی ثابت کیا ہے مگر یہاں وہ امور جن پر یہ قویٰ قوی ہوتے ہیں موجود نہیں کہ جن پر کمی و بیشی کا حکم لگایا جا سکے۔ بلکہ ان کا طریقہ ان عددوں کا طریقہ ہے جو (خارج میں) نہیں پائے جاتے۔ لہٰذا یہ حجت ایک مغالطہ ہے۔

چہارم یہ کہ اگر زمین اپنے حیز میں ہمیشہ باقی رہے اور اس کو کوئی عارض پیش نہ آئے تو اس کی قوت سے ہمیشہ سکون پایا جائے گا۔ مگر شیخ نے مباحثات میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ سکون (حرکت کا) عدم ہے فعل نہیں ہے۔ اور ان امور میں سے نہیں ہے جو بلا زمانہ تقسیم ہوتے ہیں۔ اور یہ زبان کبھی دوسری قوت سے بھی پایا جاتا ہے۔ جو حرکت کی فاعل ہے۔ لہٰذا زمین کی قوتِ سکون سے فعل نہیں صادر ہوتا ورنہ اگر اس سے فعل صادر ہو تو اسکا غیر متناہی ہونا اس قوت سے (نہ ہوگا) بلکہ کسی دوسری قوت کے سبب سے ہوگا جو اپنا فعل اس غیر متناہی زمانے کیلئے کرے گی جسکے سبب سے سکون بالذات غیر متناہی ہوگا۔

ایک معترض اس پر اعتراضاً یہ کہہ سکتا ہے کہ مانا کہ سکون عدمی (امر) ہے لیکن اس کا اپنے حیز میں حاصل ہونا مقولۂ این سے ہے اور یہ (یعنی مقولۂ این) ان اعراض میں سے ایک عرض ہے جو موجود ہیں اور یہ اس کی قوت طبعی سے حاصل ہوا ہے۔

پنجم۔ فلک کے دوروں کا معارضہ تو یہ بلحاظ کمی و بیشی مختلف ہوتے ہیں۔

کرۂ قمر کی قوت محرکہ دوروں کے لحاظ سے زیادہ قوی ہوتی ہے۔ اس قوت کی بہ نسبت جو کرۂ زحل کو حرکت دیتی ہے۔ لہذا اس سے دونوں محرک قوتوں اور دونوں حرکتوں کا متناہی ہونا ضروری ہے۔ اگرچہ اس سے ان محرکات کا متناہی ہونا لازم نہیں آتا۔ اسی طرح فعل کے اختلاف سے کل قوت اور اسکے جزو کا متناہی ہونا (بھی) لازم نہیں آتا۔

ششم۔ نفوس فلکیہ کا معارضہ۔ تو وہ جسمانی قوی ہیں۔ جو غیر متناہی افعال کرتے ہیں اس کلام کی تردید ہیں جس نے یہ کہا ہے کہ فلک کی محرک قوت عقلی ہے (اس کا یہ) قول ضعیف ہے۔ اس لئے کہ عقلی قوت جب حرکت دیتی ہے تو صرف حرکت کا فائدہ دیتی ہے یا ایسی قوت کا افادہ ہوتا ہے جس کے سبب سے حرکت ہو۔ (یعنی قوت عقلی سے قوت محرکہ کا افادہ ہوتا ہے) لہذا اس سے اگر قوت محرکہ کا افادہ ہوا اور وہ (یعنی قوت محرکہ چونکہ) جسمانی ہے لہذا غیر متناہی افعال کی قوت فاعلی بھی جسمانی ہوئی۔ اور اگر عقلی قوت مفید حرکت ہو تو جسمانی قوت اس حرکت کا مبدا نہیں ہوئی۔ لہذا قوت قوت نہ رہی۔ نیز اس سے چونکہ یہ لازم آتا ہے کہ جسم میں جسمانی قوت ہونے کے بغیر وہ عقلِ مفارق کی تاثیر کے قابل ہو جائے اور یہ باطل ہے۔ 505

ہفتم۔ یہ کہ قوت یا ایسے زمانے پر منتہی ہوگی کہ اس میں (یعنی اس زمانے میں) اس قوت کا معدوم ہو جانا اس کی ذات کے لیے واجب ہوگا یا نہ ہوگا۔ پہلا اس امر کا موجب ہوگا کہ ماہیت امکان سے امتناع کی طرف منتقل ہو جائے (یعنی انقلاب ماہیت ہو جائے) اور یہ محال ہے۔ یا یہ ہوگا کہ قوت ہمیشہ ممکن الوجود ہو اور فاعل بھی ہمیشہ ممکن التاثیر رہے تو اس سے یہ لازم آیا کہ قوت بھی ممکن ہو۔ ورنہ امکان سے امتناع کی طرف انتقال لازم آئے گا جو محال ہے۔ اور جب فاعل اور قابل ہمیشہ ممکن التاثیر (اثر انداز اور تاثر (یعنی اثر قبول کرنے والے) ہوں اور شرائط کا بھی ہمیشہ باقی رہنا ممکن ہو تو یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ قوت کا باقی رہنا ہمیشہ ممتنع ہے۔ بلکہ اس کا باقی رہنا ہمیشہ ممکن ہوگا۔ اور جب وہ باقی ہے تو وہ موثر بھی ہوگی۔ تو وہ قوت جو مدت میں غیر متناہی افعال کر رہی ہے اس کا وجود غیر ممتنع ہوا۔

تیرھویں فصل

جواب۔ رہا یہ بیان کہ جو کسی تقسیم ہونے والی چیز کے اندر حلول کر گیا ہو وہ بھی منقسم ہوگا۔ اس (مسئلے) میں جو شکوک ہیں ان کا بیان اوپر گزر چکا ہے۔ رہا یہ کہ قوت کے جزء کے لیے یہ واجب ہے کہ وہ (بھی) فعل پر قوی ہو۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ (قوت کے) ان اجزا میں سے اگر ہر جزء میں فعل کی قوت نہ ہو تو یہ اجزاء جمع ہو جائیں گے اور ان کی پہلی جو حالت تھی وہ بدل جائے گی۔ یا ان کی وہ حالت باقی رہے گی جو اس وقت تھی جبکہ وہ علٰحدہ علٰحدہ تھے۔ مگر اس دوسری صورت میں اس مجموعے میں (بھی) فعل کی قوت نہو گی۔ پہلی صورت تو اس کی مقتضی ہوگی کہ قوت وہ امر ہو جو ان امور کے اجتماع کے وقت حاصل ہوا تو یہ امور قوت کی ماہیت نہوے بلکہ قوت کا مادہ ہوئے۔ اور قوت وہ ہیئت ہوئی جو مجموعے کو حاصل ہے۔ حالانکہ ہماری بحث قوت کے اجزا کے متعلق ہے۔ نہ کہ اس کے مادے کے اجزا کے متعلق۔ رہا یہ (اعتراض) کہ دس بوجھ اٹھانے والوں میں سے ہر ایک کے لیے

۵۰۶

یہ ضروری ہے کہ اس میں اس وزنی چیز کو حرکت دینے کی قوت ہو۔ تو ہمیں بھی اس کا اقرار ہے۔ مگر بعض وقت نسبت کا اعتبار واجب نہیں ہوتا۔ اور یہ (بات) ہمارے لیے مضر نہیں۔ رہی تھوڑی آگ (کی نظیر) تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ محض اس لیے نہیں جلاتی کہ اس کی ضد اس پر غالب ہے۔ اگر یہ بات نہوتی تو وہ ضرور اثر کرتی (یعنی تھوڑی آگ ضرور جلاتی)

تیسرے شک کا جواب یہ ہے کہ۔ یہ بحث ان امور کے وجود پر مبنی نہیں ہے کہ جن پر پوری قوت قوی ہوتی ہے بلکہ اس پر مبنی ہے کہ قوت کا جزء بذات خود اس بات کا مستحق ہے کہ اس میں کسی امر کی قوت ہو۔ اور اسی طرح ساری قوت بھی ہے۔ مگر جزء کا استحقاق بہ نسبت کل کے کمتر ہے۔ مانا کہ کل اور جزء کو جن (امور) کا استحقاق ہے وہ (امور) حاصل نہیں۔ مگر ان دونوں میں سے ہر ایک کا اس وقت استحقاق تو موجود ہے۔ کیونکہ قوت میں فعل کی قوت ہونا ایک ایسا امر ہے جو بالفعل حاصل ہے۔ خواہ وہ چیز جسکی قوت اسکو حاصل ہے وہ پائی جائے یا نہ پائی جائے۔ ہم نے یہی فرض کیا ہے کہ استحقاق کی حالت میں قوت غیر متناہی ہوتی ہے نہ کہ جس چیز کا استحقاق ہو اسکے حاصل ہوجانے کی حالت میں غیر متناہی ہوتی ہے (یعنی یہ نہیں فرض کیا کہ جس چیز کا استحقاق ہے

تیرھویں فصل

اسکے حاصل ہو جانے کی حالت میں قوت غیر تناہی ہوتی ہے) اور جو استحقاق جزء کو حاصل ہے وہ چونکہ اس استحقاق کا جزء ہے جو کل کو حاصل ہے لہذا واجب ہوا کہ کل کا استحقاق متناہی ہو۔ (کیونکہ ایک تناہی پر جب تناہی زیادتی ہوگی تو وہ بھی متناہی ہوگی)

چوتھے شک کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے جو جسم عدداً ایک ہے اسکا ایک ہی چیز بن باقی رہنا صحیح نہ ہوگا۔

پانچویں اعتراض کا جواب وہی ہے جو ہم نے بیان کیا ہے کہ جزء قوت کے استحقاق کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ کل کی قوت کے استحقاق کا جزء ہو۔ اسلیے ان دونوں کے استحقاق کا متناہی ہونا ضروری ہے۔

رہے افلاک کو حرکت دینے والے مفارقات، تو وہ اپنے جواہر کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ لہذا ان میں سے کسی کے فعل کا دوسرے کے فعل سے کمتر ہونا اور اس نقصان کا اس طرح ہونا کہ ناقص اس کے پاس منقطع ہو جائے۔ ضروری نہیں۔ بلکہ اپنے جواہر کے اختلاف کے سبب سے وہ ایسے حرکات کے مبادی ہیں جو بلحاظ شدت وضعف ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

حاصل کلام ہم بیان کر چکے ہیں کہ کل اور جزء کو جس چیز کا استحقاق ہے اسکے تفاوت پر یہ کلام کی بنا نہیں ہے بلکہ ان دونوں کے استحقاق کے تفاوت پر مبنی ہے۔

رہے دورات (یعنی گردشیں) تو ان کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ چاند کے دورے زحل کے دوروں سے زیادہ ہیں کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ معدوم پر کمی وبیشی کا حکم نہیں لگایا جا سکتا اور نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان میں سے کسی کی قوتِ فعل کے لیے یہ ضروری ہے کہ دوسرے کی قوت سے زیادہ ہو۔ کیونکہ ان میں سے کوئی چیز غیر کا جزء نہیں جو یہ لازم آئے بس فرق ظاہر ہو گیا۔ ۵۰۷

رہا وہ معاوضہ جو نفوس فلکیہ سے کیا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان حرکات کے وجود میں موثر محض وہی جوہر مفارق ہے لیکن ان نفوس کے واسطے سے اور برہان محض موثر پر قائم ہوئی ہے نہ کہ واسطے پر۔

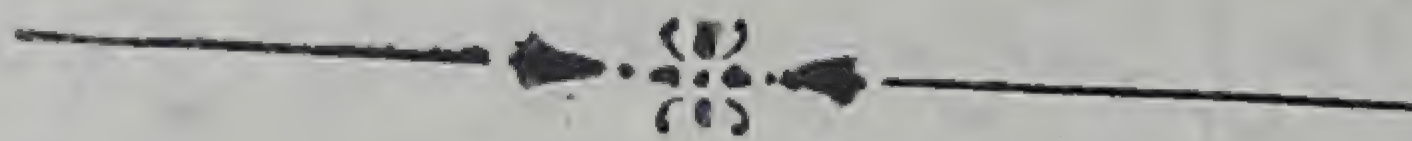
ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ جب تم نے یہ جائز رکھا کہ قوت جسمانیہ غیر تناہی مدت تک باقی رہتی اور مفارق سے غیر متناہی افعال صادر ہوتے ہیں

تیرھویں فصل

اور اس (یعنی قوت جسمانی کے واسطہ ہونے کو بھی جائز رکھا) تو قوت جسمانیہ کے غیر متناہی افعال کا مبداء ہونے کو بھی تم نے جائز رکھا۔ اور تمھارا یہ کہنا کہ قوت جسمانی موثر نہیں بلکہ معد ہے تو ہم کہیں گے کہ تمھارے اس قول سے کہ "قوت جسمانی غیر متناہی افعال نہیں کرتی" (اس سے) اگر یہ مراد ہے کہ وہ غیر متناہی افعال میں موثر نہیں ہوتی تو یہ ٹھیک نہیں۔ کیونکہ تم نے کسی اور فصل میں یہ بیان کر دیا ہے کہ قوت جسمانی کا ایجاد میں موثر ہونا محال ہے۔ پھر اس کے بعد تمھیں یہ بیان کرنے کی حاجت نہیں کہ وہ غیر متناہی افعال میں اثر نہیں کرتی کیونکہ یہ پہلے میں داخل ہے۔ نیز اس سے یہ شبہہ ہوتا ہے کہ تم اس کے غیر متناہی افعال میں موثر ہونے کو جائز رکھتے ہو۔ حالانکہ تم یہ تو نہیں کہتے۔

اور تمھارے اس قول سے "کہ قوت جسمانی غیر متناہی افعال نہیں کرتی" اگر تمھاری یہ مراد ہے کہ اس کی فاعلیت اس معنی میں کہ وہ عقل مفارق اور آثار کے درمیان توسط ہے غیر متناہی مدت تک نہیں رہ سکتی۔ تو یہ نفس سے باطل ہو چکا ہے کیونکہ تم نے اس کا غیر متناہی مدت میں متوسط ہونا تسلیم کر لیا ہے۔

رہا ساتواں شک تو اس کا جواب یہ ہے کہ قوت جسمانی کا عدم واجب ہے مگر یہ اس کا ذاتی نہیں بلکہ یہ ان قاسروں کے سبب سے ہے جو اس کو دور اور باطل کرنے والے ہیں پھر قوت کا اگرچہ بہ حیثیت قوت ہونے کے زوال واجب نہیں۔ لیکن کل اسباب اور ان کے جزوی مسببات کے تصادمات کبھی اس نوبت تک پہنچا دیتے ہیں کہ ممکن واجب ہو جاتا ہے۔ یہاں بھی اسی طرح ہے۔ ان شکوک کے حل کے متعلق میرے ذہن میں اس وقت یہی ہے۔

۵۰۸

چودھویں فصل

تصورات کبھی حدوثِ حوادث کے مبادی ہوتے ہیں

نفس کی حالت یہ ہے کہ اس کے قوی اور جازم تصورات سے بغیر جسمانی وانفعال کے بدن میں بعض امور پیدا ہو جاتے ہیں۔ اس لیے بغیر حار کے حرارت اور بغیر بارد کے برودت پیدا ہو جاتی ہے جس پر تین امور دلالت کرتے ہیں۔

پہلا یہ کہ انسان میں جو قوت محرکہ ہے وہ (چونکہ) دو ضدوں کی صلاحیت رکھتی ہے اس لیے بغیر مرجح کے اس سے کسی ایک ضد کا صادر ہونا محال ہے۔ اور یہ مرجح اس کے تصور کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ فعل اسکے افعال کے سبب سے ہے۔ لہذا اس ترجیح میں موثر وہی تصور ہے مگر اس تصور کا اس ترجیح کے لیے مقتضی ہونا اگر کسی آلے پر موقوف ہو تو اس جسمانی آلے میں اس تصور کی تاثیر کسی دوسرے جسمانی آلے پر موقوف ہوگی اور تسلسل لازم آئے گا۔ حالانکہ یہ محال ہے۔ تو پھر اجسام میں نفوس کے تصورات کی تاثیر جسمانی آلات کے توسط پر موقوف نہیں اور جب اس کا جائز ہونا ثابت ہو گیا تو ہماری بات بھی ثابت ہو گئی۔

دوسرے ہمارا یہ مشاہدہ ہے کہ اگر کوئی کھجور کا پیڑ شاہراہ پر پڑا ہو تو اس پر

چودھویں فصل

سے آدمی اچھی طرح دوڑ کر گزر سکتا ہے۔ پھر وہی درخت اگر کسی پل پر پڑا ہوا ہو اور اس کے نیچے کوئی گڑھا ہو تو آدمی اس پر سے آہستہ چلنے کی بھی جرأت نہیں کر سکتا بلکہ اس پر سے رینگتا ہوا چلتا ہے۔ کیونکہ اسکے جی میں گر جانے کی صورت کا تخیل ہوتا ہے اور یہ تخیل اتنا قوی ہو جاتا ہے کہ اس کی قوت محرکہ اسی کو قبول کر لیتی ہے اور اس کی ضد ثبات واستمرار کو قبول نہیں کرتی۔

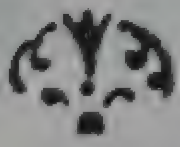
تیسرا یہ کہ ایک بیمار شخص کو جب تندرستی کا توہم پختہ ہو جائے تو کبھی وہ تندرست ہو جاتا ہے اور ایک تندرست کو بیماری کا توہم پختہ ہو جاتا ہے تو بعض وقت بیمار ہو جاتا ہے۔ نظر لگانے والے کا نفس بھی بغیر جسمانی آلے کے اثر کرتا ہے۔ بیان کرتے ہیں کہ کسی بادشاہ کو فالج ہو گیا اور طبیب کو یہ معلوم ہو گیا کہ اس میں جسمانی علاج مفید نہ ہوگا۔ تو وہ تنہائی کے موقع کا منتظر رہا یہاں تک کہ اس کو ایسا موقع مل گیا تو وہ (تنہائی میں) بادشاہ کو گالیاں دینے اور فحش اور وحشت ناک گفتگو کرنے لگا۔ یہاں تک کہ اس کے سبب سے بادشاہ بہت ہی بیچین ہو گیا اور کھڑا ہونے اور اس تک جا کر اس کو مارنے کا ارادہ کیا (اس سے) حرارت غریزی اس کے اندر ایک دم برانگیختہ ہوئی اور پھیل گئی (جس کی وجہ سے) اس میں مادے کے دفع کرنے کی قوت آگئی۔ حالانکہ اس حرارت کا سبب نفسانی تصورات کے سوا اور کچھ نہ تھا۔

(۵۰۹)

جب یہ اصل ثابت ہو گئی تو ہم کہیں گے کہ یہ (امر) بھی بعید نہیں کہ شرف اور قوت میں کوئی نفس اس حد تک پہنچ جائے کہ بیماروں کو تندرست اور تندرستوں کو بیمار کر دے اور ایک عنصر کو دوسرے عنصر میں بدل دے۔ یہاں تک کہ جو آگ نہیں اس کو آگ بنا دے۔ اور اپنے ارادے سے بارش اور سرسبزی پیدا کر دے اور کبھی خسف قحط پیدا کر دے کیونکہ آگے تمھیں معلوم ہوگا کہ چاروں عنصروں کا مادہ مشترک ہے لہذا وہ ان کی تمام صورتوں کے قابل ہوا۔ اور جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ نفس کے تصورات کبھی بغیر جسمانی آلے کے حدوث حوادث کے مبادی بن جاتے ہیں تو جائز ہے کہ اس کے یہ تصورات عظیم الشان امور کے مبادی ہوں اگرچہ یہ شاذ اور بہت ہی نادر ہے۔

شیخ نے یہ بات بہت خوب کہی ہے کہ وہ عالی قوی جو فعال ہیں اور وہ

چودھویں فصل

سافل قوی جو منفعل ہیں ان کے اجتماع سے عجیب و غریب باتیں پیدا ہوتی ہیں جس چیز کے امتناع پر کوئی برہان نہ قائم ہوئی ہو اس کو جھٹلانا کوئی کمال نہیں ہے۔ اور یہ اس سے کمتر نہیں ہے کہ جس کا جواز برہان سے ثابت نہ ہو اس کی تصدیق کردیجائے۔ بلکہ ایسے مقامات پر توقف کی رسی تھامنا ضروری ہے۔ (یعنی اقرار و انکار کی بجائے سکوت بہتر ہے)

پندرھویں فصل

کلی رائے جزئی افعال حاصل ہونے کی علت نہیں ہوتی

اس کی دلیل یہ ہے کہ کلی اپنے جزئیات میں مشترک ہوتی ہے۔ اور جو جزئیات اس کے تحت ہیں ان میں سے ہر ایک کی طرف اس مشترک کی نسبت ایک ہی ہوتی ہے۔ اس لیے اگر کلی رائے ایک معین جزئی کے واقع ہونے کا سبب ہو تو چونکہ اس (یعنی کلی) کی نسبت اس (یعنی معین جزئی) کی طرف ویسی ہی ہے جیسا اس کے غیر (یعنی دوسری جزئی) کی طرف ہے تو اس سے بغیر سبب کے ممکن کا واقع ہونا لازم آئیگا۔ اور یہ محال ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہر وہ چیز جو وجود میں داخل ہوتی ہے وہ جزئی ہوتی ہے اور ہر جزئی کا سبب جزئی ارادہ ہوتا ہے تو کلی ارادے کا کسی چیز میں اثر انداز ہونا قطعاً محال ہے۔ لیکن خدا کا ارادہ اور خدا کا علم دونوں کلی ہیں۔ حالانکہ حکماء کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ دونوں ممکنات کے وجود کے مبدا ہیں۔ ۵۱۰

ان میں سے کسی نے اس شک کو دوسری عبارت میں یوں بیان کیا ہے کہ حکماء نے مبادی مفارقہ کے تصورات کو عالم ابداع اور کون وفساد میں، اجسام واعراض

پندرھویں فصل

کی تکوین کے اسباب قرار دیا ہے۔ حالانکہ یہ تصورات کلی ہیں اور یہ چیزیں جزئی ہیں۔ پس جس کا تصور مبادی نے کیا ہے اس کا حاصل ہونا ممتنع ہے اور جو چیز حاصل ہوئی ہے اس کا ان (یعنی مبادی) کے پاس تصور نہیں ہوا۔ لہٰذا ان کا یہ قول باطل ہوگیا کہ تصورات ممکنات کے وجود کے اسباب ہیں۔

اس (شبہہ) کا حل یہ ہے کہ فیض عام بھی کبھی قابلوں کی تخصیص کے سبب سے خاص ہو جاتا ہے جیسے کہ حج کو جانے کا ارادہ ایک معین قدم کا سبب ہوتا ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ سابقہ قدم اس حد تک پہنچا دے۔

حاصل کلام تمھیں معلوم ہو چکا ہے کہ اثر کرنے والی علتوں کی تاثیروں میں محض ان علتوں کے سبب سے تخصیص ہوتی ہے جو معد اور ان اثر کرنے والی علتوں کو ان کے ان معلولات کے قریب کر دیتی ہیں جن سے کہ یہ قریب نہ تھیں۔ اور یہ اس سبب سے ہوتا ہے کہ ہر حادث کے پہلے ایک حادث ہے۔ مگر یہ اسی وقت ہوتا ہے جب کہ ماہیت بہت سے اشخاص میں پائی جائے۔ اور جب ایسا نہ ہو تو ماہیت مطلقہ (لماهی هی) ہی تشخص کی مقتضی ہوتی ہے تو اس کی وجہ سے کلی ارادہ جزئی تشخص کے حدوث کا سبب بن جاتا ہے۔

سولھویں فصل

جو علت کے ساتھ ہے کیا وہ معلول پر مقدم ہوگا یا نہیں؟

شیخ نے اشارات کے چھٹے نمط میں بیان کیا ہے کہ جو چیز اُس علت کے ساتھ ہو جو معلول سے مقدم ہے تو اس کا معلول سے مقدم ہونا واجب نہیں۔ کیونکہ معلول پر علت کا جو تقدم ہے وہ تقدم زمانی نہیں کہ جو اس (علت) کے ساتھ ہو۔ اس کا تقدم زمانی بھی ضروری ہے۔ بلکہ (علت کا) یہ تقدم اسکے علت ہونے کے سبب سے ہے۔ اور جو علت کے ساتھ ہے وہ چونکہ (خود) علت نہیں۔ اس لیے اس کو تقدم بالعلیت (علت ہونے کا) نہ ہوگا۔ اور جب یہاں تقدم بالزمان نہیں اور نہ علت ہونے کا (تقدم) ہے تو (علت کے ساتھی کا) کوئی تقدم ہی نہیں۔

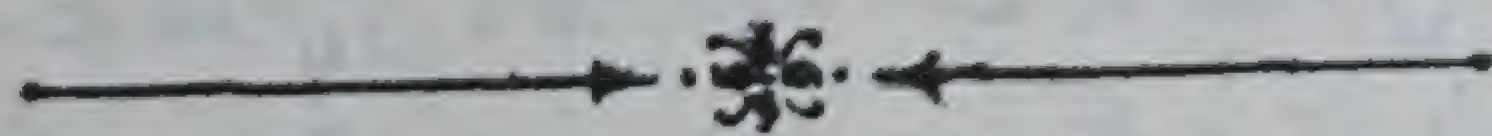
۵۱۱

مگر اس میں یہ بحث ہے کہ یہ تو (واقعہ) نہیں ہے کہ ہر تقدم یا تو علت ہونے کا (تقدم) ہوگا یا زمانے کا (تقدم) ہوگا کہ ان دونوں (یعنی تقدم بالعلیت اور تقدم بالزمان) کے عدم سے تقدم ہی کا عدم لازم آئے بلکہ تقدم کی قسموں میں سے تقدم بالطبع بھی ایک قسم ہے جیسے ایک کا تقدم دو پر ہے۔ پھر یہ کیوں ناجائز ہے کہ جو کسی چیز کی علت کے ساتھ ہو۔ اس کا اس چیز (یعنی معلول) سے اگرچہ تقدم بالعلیت اور تقدم بالزمان

سولھویں فصل

نہیں مگر تقدم بالطبع ہو۔ ہم اس کے حل کو اس طرح بیان کرتے ہیں کہ حکماء کے مذہب کے بموجب فلکِ حاوی فلکِ محوی کی علت کے ساتھ دونوں ایک ہی علت سے صادر ہوئے تو ان دونوں (یعنی فلک حاوی اور محوی فلک کی علت) کا وجود ایک ساتھ ہے۔ پھر محوی کی علت کو اس (حاوی) پر تقدم ہے اور حاوی کا اس (یعنی محوی کی علت) پر تقدم نہیں ہوسکتا کیونکہ محوی کا وجود اور حاوی میں خلاء کا عدم (یہ دونوں باتیں) ایک ساتھ ہیں۔ پس اگر محوی کا وجود حاوی کا محتاج ہو تو عدم خلاء اس کا محتاج ہوا اسلئے عدم خلاء غیر کا محتاج ہوا۔ اور جو غیر کا محتاج ہو وہ بالذات ممکن ہے۔ تو عدم خلاء (بھی) بالذات ممکن ہوا اور یہ خلاف ہے۔ تو پھر محوی کا وجود حاوی کے وجود کا محتاج نہیں اس لیے کہ مشروط کو شرط کی اور معلول کو علت کی احتیاج ہوتی ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ وہ چیز جو کسی علت متقدمہ کے ساتھ ہو اس کا تقدم معلول پر ہرگز واجب نہیں۔ پھر شیخ نے شفاء کے "السماء والعالم" میں جہاں یہ بیان کیا ہے کہ عنصری اجرام ابداعیات سے مرتبے میں موخر ہوتے ہیں (یعنی ابداعیات کا اجرام عنصریہ سے تقدم بالرتبہ ہوتا ہے) اسی میں وہ (شیخ) کہتا ہے کہ یہ ثابت ہوچکا ہے کہ ابداعیات عناصر کے حیزوں کے تجدد کی علتیں ہیں۔ اور ان (اجرام عنصریہ) کے حیز۔ بلحاظ ذات و مرتبہ ان کے ساتھ ساتھ ہوتے ہیں۔ اور جو ساتھی پر مقدم ہے وہ بھی مقدم ہوا۔ پھر ابداعیات جب عنصریات کے حیزوں سے مقدم ہوں تو عنصریات پر ان کا تقدم واجب ہوا۔

میں کہتا ہوں کہ یہ کلام اس امر کی صراحت ہے کہ جو مقدم کے ساتھ ہو وہ خود بھی مقدم ہے حالانکہ پہلی بات میں یہ صراحت ہے کہ جو کسی مقدم کے ساتھ ہو وہ مقدم نہیں ہوتا۔

ان دونوں باتوں میں مناقضہ نہیں ہے لیکن ان دونوں بابوں میں فرق ضرور ہے مگر یہ (یعنی اس فرق کا امتیاز) بہت مشکل ہے۔

۵۱۲

سترھویں فصل

کیا علت کا معلول سے قوی تر ہونا واجب ہے؟

ہم کہتے ہیں کہ معلول اپنی ذات اور ماہیت کیلئے کسی علت کا محتاج ہو گا یا نہ ہو گا
پہلے امر کا اقتضاء یہ ہے کہ علت ماہیت میں معلول کی مخالف ہو۔ کیونکہ معلول اگر اپنی
ماہیت کے لئے بھی اپنی نوع کے افراد میں سے کسی فرد کا محتاج ہو تو اس فرد کو (جس کا
معلول محتاج ہے) خود اپنی ہی احتیاج لازم آئی۔ اس لیے کہ وہ بھی اسی نوع سے ہے
اور یہ (یعنی آپ اپنا محتاج ہونا) محال ہے۔
رہا وہ معلول جو اپنی ماہیت کے لیے کسی معینہ علت کا محتاج نہیں ہوتا بلکہ
اپنی شخصیت کے لیے (ہوتا ہے) تو یہ ایسا ہے جیسے اس آگ کا اُس آگ کی علت ہونا
کیونکہ یہ آگ اس آگ کی علت نوعیہ نہیں ہے بلکہ اس (آگ کی) شخصیت کی علت ہے۔ اسیطرح باپ بیٹے کی
علت ہے مگر انسانیت کی جہت سے نہیں بلکہ اس جہت سے ہے کہ یہ وہ انسان ہے۔
لہذا اسی قسم کے متعلق ہم کو بحث کرنی چاہئے۔ ہم کہتے ہیں کہ اس طبیعت
میں معلول کا علت سے زیادہ قوی ہونا جائز نہیں۔ کیونکہ یہ زیادتی (بھی) ممکن
ہے لہذا اس کے لیے بھی ایک سبب ضروری ہوا۔ اور یہ زیادتی فاعل کو حاصل

سترھویں فصل

نہیں کہ وہ منفعل میں زیادتی کا سبب ہو۔ اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ اس مادے کی استعداد کی زیادتی اس زیادتی کا سبب ہو۔ اس لیے کہ مادے کی استعداد وجود کا سبب نہیں مگر کمزور طریقے پر یوں کہا جائے کہ علت میں معلول کا انضمام ہو جاتا ہے پھر یہ مجموعہ اس زیادتی میں موثر ہوتا ہے۔ تو اس صورت میں زیادتی کی علت یہ مجموعہ ہوا۔ نہ کہ وہ جس کو علت فرض کیا گیا ہے۔ مگر یہ مجموعہ اس زیادتی سے ضعیف تر نہیں۔ رہا یہ کہ آیا وہ معلول کے مساوی ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ اس مساوی کا اعتبار یا تو ان دونوں کی حقیقتوں میں ہوگا یا انکے وجود میں ہوگا۔ پہلی قسم ایسی ہے جیسے آگ کی علت آگ ہو جائے۔

لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ اگر علت اور معلول ایک ہی نوع کے ہوں تو ان دونوں کا مادی ہونا ضروری ہے جیسے تمھیں معلوم ہو چکا ہے کہ وہ چیز جس کی نوع ایک شخص میں (منحصر) نہ ہو تو وہ مادی ہے اور جب یہ دونوں مادی ہیں تو (دو حال سے) خالی نہیں۔ ان دونوں کا مادہ یا برابر ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر (ان دونوں کے مادے میں) برابری ہو تو (اس کی بھی دو صورتیں ہونگی) یہ دونوں مختلف مادے اس اثر کے قبول کرنے میں ایک دوسرے کے برابر ہوں گے یا یہ دونوں اس میں برابر نہ ہوں گے پہلے کی مثال ایسی ہے جیسے مطلق حرکت میں سطح نار کی اتباع فلک قمر کی سطح کے ساتھ ہے اور دوسرے کی مثال اُس روشنی کی ہے جو سورج سے چاند میں حاصل ہوئی ہے۔ کیونکہ دونوں روشنیاں قوت اور ضعف میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ لہٰذا جس نے اس قدر اختلاف کو ماہیت کے اختلاف میں اثر انداز قرار دیا ہے اس نے دونوں روشنیوں کو دو (جدا جدا) نوع قرار دیا ہے اور جس نے اس کو عوارض کے اختلاف میں اثر انداز قرار دیا ہے اس نے ان دونوں کو ایک ہی نوع قرار دیا ہے۔ مگر جب دونوں مادے (اثر قبول کرنے میں ایک دوسرے کے) برابر برابر ہیں تو یہ (دو حال سے) خالی نہیں منفعل کا مادہ یا تو اس اثر کے معاوق سے خالی ہوگا۔ یا اس (اثر قبول کرنے والے) میں اس (اثر) کا معاوق موجود ہوگا۔ پہلا (یعنی منفعل میں معاوق کا نہ ہونا) استعداد تام (یعنی پوری استعداد) ہے جس کی تین قسمیں ہیں کیونکہ مادے میں یا تو ایسی چیز موجود ہوگی جو اس امر کی امداد و اعانت کرے گی۔ اور اس کے ساتھ باقی بھی رہے گی جیسے پانی کی تبرید ہے کہ

۵۱۳

سترھویں فصل

اس میں ایک قوت ہے جو اثر کی اعانت کرتی ہے۔ یا یہ ہوگا کہ اس میں اثر کا معاوق موجود تو تھا مگر یہ اثر پیدا ہونے وقت وہ زائل ہو گیا۔ جیسے بڑھاپے میں بالوں کی سیاہی زائل ہو جاتی ہے۔ یا یہ ہوگا کہ نہ تو اس (منفعل) میں معاون موجود ہے اور نہ معاوق جیسے مزہ قبول کرنے میں تفہ (بے مزہ) کی حالت ہوتی ہے۔ بس ان تینوں قسموں میں یہ جائز ہے کہ فاعل اور منفعل میں پوری پوری مشابہت ہو۔ جیسے وہ آگ جو پانی کو آگ بنا دیتی ہے اور وہ نمک جو شہد کو نمک بنا دیتا ہے۔ اور ہم یہ کیوں نہ کہیں جب کہ جوہری صورتیں (جو) شدید تر ہونا اور ضعیف تر ہونا نہیں قبول کرتیں۔ اور وہ جب حاصل ہوتی ہیں تو اپنے کمال کے ساتھ حاصل ہوتی ہیں اور مادہ ان صورتوں کے آثار کا قابل ہوتا ہے کیونکہ وہ فاعل کے مادہ کے مماثل ہوتی ہیں اور ان میں معاوق اور منازع نہیں ہوتا لہذا آثار کا کامل طور پر حاصل ہونا واجب ہوگا۔ مگر مادے میں جب (ایسی چیز بھی موجود ہو) جو اثر کی معاوق ہے تو یہ استعداد ناقص ہوئی۔ یہ ایسا ہے جیسے پانی کا تسخن (گرم ہوتا) قبول کر لینا کیونکہ پانی کی طبیعت اور اس کی صورت اس اثر کی مانع نہیں ہے۔ مگر یہاں منفعل ہر حال میں فاعل کی نسبت سے کمزور ہے۔ کیونکہ منفعل کے مادے میں اس اثر کا معاوق موجود ہے۔ اور فاعل کے مادے میں معاوق نہیں اور وہ چیز جو معاوق کے ساتھ ہوتی ہے اس چیز سے کمزور ہوتی ہے جس کے ساتھ معاوق نہ ہو۔ کیونکہ جب کسی ایسی چیز کو آگ سے گرم کیا جائے جو آگ نہیں تو اس کی سخونت آگ کی سی سخونت نہ ہوگی۔

اگر یہ کہا جائے کہ آگ دھاتوں کو گلا دیتی ہے اور ان (دھاتوں کی) سخونت آگ کی سخونت سے بھی زیادہ زوردار ہوتی ہے۔ کیونکہ ہم آگ میں اپنے ہاتھ داخل کریں اور اس کے اندر سے ان کو جلد گزار دیں تو وہ نہیں جلاتی۔ جیسے وہ مسبوکات (پگھلی ہوئی چیزوں) کو نہیں جلاتی۔ حالانکہ مسبوکات آگ ہی سے گرم ہوتی ہیں۔ ۵۱۴

تو اس کا جواب یہ ہے پگھلی ہوئی چیز ایک چکٹ اور گاڑھا جرم ہوتا ہے جس میں کوئی جرم غریب مخلوط نہیں ہوا۔ لہذا اس کے چکٹا ؤ کی وجہ سے ہاتھ سے اس کا اتصال عرصۂ دراز تک باقی رہتا ہے اور اس کی غلظت کے سبب سے

سترھویں فصل

ہاتھ کی حرکت اس میں زیادہ دھیمی ہوتی ہے اور چونکہ اس میں کوئی جرم غریب مخلوط نہیں اسلئے اس کی جو سطح ہاتھ کی سطح سے ملی ہوئی ہے اس کی تاثیر ایک ہی تاثیر ہوگی۔ مگر آگ اپنی یبوست کے سبب سے چونکہ جلد جدا ہو جانے والی ہوتی ہے اور اس کی لطافت کے سبب سے اس میں ہاتھ کی حرکت بھی نسبتاً زیادہ تیز ہوتی ہے۔ ہوا اور غبار کے جو اجزا، مخلوط ہوتے ہیں ان کی سطح (بھی) چونکہ ایک متصل سطح نہیں ہوتی بلکہ ایسی چھوٹی چھوٹی سطحیں ہوتی ہیں جن میں ہوائی اور ارضی اجرام مخلوط ہو گئے ہیں۔ اور آگ کی حرارت خالص ہونے سے یہ کاسر (بھی) ہیں۔ بس اسلئے جواہر ذاتی کے چھونے سے جو سخونت محسوس ہوتی ہے۔ وہ اس (سخونت) سے زیادہ قوی ہوتی ہے۔ جو آگ سے محسوس ہوتی ہے۔ مگر یہ سب اس وقت ہے جبکہ ہم ایسے علت و معلول کی حقیقتوں پر غور کریں جو ماہیت میں (باہم) مشترک ہیں۔ مگر جب ہم ان کے وجود پر غور کرتے ہیں تو تقدم اور تاخر کی جہت سے ان دونوں کا ایک دوسرے کے مساوی ہونا محال ہے۔ کیونکہ علت (معلول کے) وجود کا افادہ کرتی ~~ہے~~ اور معلول (علت سے) مستفید ہوتا ہے۔ اور مفید (افادہ کرنے والا) مستفید کے برابر نہیں ہوتا۔ یہ (اس وقت ہے) جبکہ علت اور معلول دونوں مادی ہوں۔

لیکن جب علت ماہیت میں معلول کی مشارک نہو اور نہ مادے میں مشارک ہو۔ (بلکہ) محض وجود میں (علت) اس (مادے) کی مشارک ہو تو شیخ نے بیان کیا ہے کہ دونوں وجودوں (یعنی علت اور معلول کے وجودوں) میں شدید تر اور ضعیف تر کمتر اور ناقص تر ہونے کا فرق نہیں ہوتا۔ کیونکہ وجود بحیثیت وجود ہونے کے اس کو قبول نہیں کرتا۔ بلکہ (اس حالت میں) علت اور معلول کے درمیان محض تین امور میں اختلاف ہوتا ہے۔ تقدم و تاخر۔ (یعنی علت آگے اور معلول پیچھے ہوگا) استغنا اور حاجت (یعنی علت معلول سے بے نیاز ہوگی مگر معلول کو علت کی حاجت ہوگی) اور وجوب و امکان۔ میں کہتا ہوں کہ ان تینوں امور کے باہمی فرق کی تحقیق ضروری ہے تاکہ وجود علت اور وجود معلول کے درمیان جو اختلاف ہے اس کو بیان کرسکیں۔ وجوب اور امکان کے باب میں ہم بیان کرچکے ہیں کہ وجوب سے مراد یہ ہے کہ ماہیت اپنے وجود کی خود ہی مقتضی ہو۔ اور اس کے علت ہونے کے یہی معنی ہیں

ستر ھویں فصل
۵۱۵

اور اسکا کسی غیر پر موقوف اور غیر سے متعلق نہ ہونا۔ یہی استغناء ہے۔ اسی طرح امکان سے یہ مراد ہے کہ وہ بذات خود نہ وجود کا مستحق ہے اور نہ عدم کا۔ اور یہی اس کے غیر پر موقوف ہونے کی علت ہے۔ اور حاجت کے بھی یہی معنی ہیں۔ لہذا وجوب، استغناء، امکان اور حاجت کے درمیان جو فرق ہے وہ ظاہر ہے۔ رہا وہ فرق جو ان دونوں کے درمیان اور تقدم و تاخر کے درمیان ہے۔ اس کے متعلق جو کچھ کہا جا سکتا ہے۔ اسے ہم نے بیان کر دیا ہے کہ معلول کی یقینی معرفت اس کی علت کے علم کی جہت کے بغیر نہیں ہوتی۔ لہذا ذہن کو علت کے وجود کا جو شعور ہوتا ہے وہ اس شعور سے سابق ہوتا ہے جو معلول کے وجود کا ہے۔ اور یہ سبقت وجوب، امکان استغنا اور حاجت سے جداگانہ امر ہے۔ لہذا ان مفہوموں کے درمیان جو فرق ہے وہ ظاہر ہے۔

جب تمھیں یہ معلوم ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ علت کا معلول سے مقدم اور اس سے بے نیاز ہونا تو ایک کھلی ہوئی بات ہے۔ رہا اس کا واجب ہونا تو اس کا سبب یہ ہے کہ علت جب واجب بالذات ہو تو مقصد حاصل ہو گیا۔ اور اگر وہ غیر کے لیے واجب ہو تو وہ اپنی ذات کے لیے ممکن ہوئی۔ لیکن معلول کا مصدر وہی علت کا وجود ہے نہ کہ اس کا امکان۔ اور وجود کے باب میں تمھیں معلوم ہو چکا ہے کہ اس کا وجود اور امکان اس کے وجوب سے مسبوق ہے۔ کیونکہ ممکن جب تک واجب نہ ہو نہیں پایا جاتا۔ تو پھر معلول کا وجود علت کے وجوب سے تین مراتب سے موخر ہوا۔ بس اس سے ثابت ہوا کہ علت بہ لحاظ وجوب معلول سے مطلقاً سابق ہوتی ہے۔

اٹھارھویں فصل

کیا بسیط ایک ساتھ فاعل اور قابل دونوں ہوسکتا ہے؟

مشہور یہ ہے کہ یہ ممتنع ہے۔ اس کی دلیل دو امر ہیں۔ اول یہ کہ قبول اور فعل دو (الگ الگ) اثر ہیں۔ حالانکہ بسیط سے بجز ایک اثر کے (کوئی اور) صادر نہیں ہوتا۔ مگر اس کا جواب ہم دے چکے ہیں کہ موثر ہونا اور متاثر ہونا وجودی وصف نہیں ہیں کہ یہ دونوں کسی علت کے محتاج ہوں۔ اور اگر ہم اس کو تسلیم (بھی) کریں تب بھی ہم بیان کر چکے ہیں کہ ایک علت سے ایک سے زیادہ معلول کا صادر ہونا محال نہیں ہے۔

دوسرا (امر) یہ ہے کہ قابل کی نسبت مقبول کی طرف امکان کی ہوتی ہے۔ حالانکہ فاعل کی نسبت فعل کی طرف وجوب کی ہوتی ہے۔ اس لیے اگر ایک ہی چیز قابل اور فاعل (دونوں) ہو تو اس چیز کی نسبت اس مقبول معقول کی طرف ایک ساتھ امکان اور وجوب کی ہو جائے گی۔ اور یہ محال ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فاعل کا ایک ہونا اور قابل کا ایک ہونا جائز ہے۔ لیکن قبول کی نسبت تاثیر کی نسبت کے سوا ہوگی۔ اور ہم یہ کیوں نہ کہیں جبکہ ان دونوں (نسبتوں) میں سے ایک کے جہل

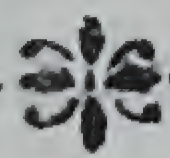
۵۱۶

دونوں نسبتوں کے باوجود دوسری کا ہمیں تعقل ہو جاتا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو (ان) دونوں نسبتوں میں سے ایک امکان اور دوسری وجوب ہوئی۔

ایک ذات والی چیز کے قابل و فاعل ہونے کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ ماہیتیں اپنے لوازم کی علتیں اور ان سے متصف ہوتی ہیں۔ لہذا فاعل اور قابل ایک ہوا۔ رہا ان (ماہیتوں) کا ان لوازم کی علتیں ہونا۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس ملزوم کو اس لازم کا جو اقتضاء ہے یہ اس کی ذات اور ماہیت کا نہو تو جس وقت ان کی علتوں کا زوال فرض کریں اس وقت اس ملزوم کا ثبوت ان لوازم سے عاری ہونے کے باوجود بھی درست ہو جائے گا تو لوازم لوازم نہ ہوے اور یہ خلاف مفروض ہے۔ رہا یہ کہ ان (ماہیتوں) کا ان (لوازم) سے متصف ہونا تو چونکہ یہی لوازم ان ہی (ماہیتوں) کو حاصل ہیں۔ لہذا ماہیتوں میں ممکنات کا امکان حاصل ہے اور چار کی ماہیت میں جفت ہونا حاصل ہے۔ اور مثلث کے زاویوں کا باہم ایک دوسرے کے برابر ہونا اس کی ماہیتوں میں حاصل ہے

اگر یہ کہا جائے کہ یہ ماہیتیں (چونکہ) مرکب ہیں اس لیے یہ ہو سکتا ہے کہ ان (مرکب ماہیتوں) کے بعض اجزاء کے اعتبار سے انکی فاعلیت اور بعض دوسرے اجزاء کے اعتبار سے ان کی قابلیت ہو۔ تو (اس صورت میں) تم نے جو بیان کیا ہے وہ لازم نہ آئیگا۔ تو (اسکے جواب میں) ہم کہیں گے اول تو اسلئے کہ ہر مرکب میں بسیط ہوتے ہیں اور ان میں سے ہر بسیط کے کچھ لوازم ہوتے ہیں۔ جن کے منجملہ اس (بسیط) کی وحدت اور ہویت ہے۔ دوسرے اس لیے کہ مرکب حقیقت کی بھی ایک خاص وحدت ہوتی ہے اور وہ لازم جو (بسائط کے) اس اجتماع کے وقت اس (مرکب) کو لازم آتا ہے اس کے لزوم کی علت اس مجموعے کا کوئی ایک جزو نہیں ورنہ (بسائط کے) اس اجتماع سے پہلے بھی وہ حاصل ہو جاتا۔ اور نہ (یہ) اس کے قابل کے اجزا میں سے کوئی ایک جزء (اس لزوم کی علت) ہے۔ کیونکہ تنہا سطح اس سے موصوف نہیں ہو سکتی کہ اس کے زاوئے دونوں قائموں کے مساوی ہوں۔ اور نہ تنیوں ضلع (اس سے موصوف ہو سکتے ہیں) بلکہ قابل وہی (بسائط کا) مجموعہ ہے اس حیثیت سے کہ وہ ایسا ہے (یعنی بسائط کا مجموعہ ہے) اور جب مجموعہ بحیثیت مجموعہ ہونے کے

موثر ہوا اور قابل بھی وہی مجموعہ ہوا تو ایک ہی چیز ایک اعتبار سے قابل اور (ایک اعتبار سے) فاعل ہوئی۔ اور یہی (ثابت کرنا) مطلوب ہے۔ ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ (مطلق) واجب الوجود کا مفہوم شرکت سے منع نہیں کرتا مگر اس واجب کا مفہوم (شرکت کا) مانع ہے تو اس واجب کا تعین اس کے واجب ہونے (کے مفہوم) پر زائد ہوا اور ثابت ہوا کہ یہ ایک ثبوتی امر ہے۔ اور یہ (بھی) ثابت ہوا کہ یہ اس کی ماہیت کے لوازم میں سے ہے۔ اور لوازم خواہ کچھ ہوں معلول ہوتے ہیں تو (واجب کے) اس تعین کا فاعل اور اس کا قابل (دونوں) وہی باری تعالیٰ کی حقیقت ہوئی۔ اور وہ بسیط ہے۔ نیز خدائے تعالیٰ کو اشیاء کا جو علم ہے وہ ایسی صورتیں ہیں جو اشیاء کے مطابق ہیں۔ اور جو صورتیں اشیاء کے مطابق نہیں وہ اس (واجب تعالیٰ) کی ذات کی مخالف ہیں۔ اور یہی (صورتیں) اس کی (واجب) کی ذات کے لوازم اور اس کی ذات کے معلول ہیں۔ اور وہ (صورتیں) اس کی ذات میں بھی ہیں۔ (یعنی یہی صورتیں علم اور صفت خداوندی ہونے کی حیثیت سے خدا کی ذات سے جدا بھی نہیں) لہٰذا قابل اور فاعل ایک ہے۔ اور یہی (ثابت کرنا) مطلوب ہے۔

۵۱۷

دوسری قسم

علت مادی

اس میں چھ فصلیں ہیں۔

پہلی فصل

مادے کی قسمیں

مادے سے وہ چیز مراد ہوتی ہے جس میں شئے کے وجود کا امکان ہو۔ جیسے تخت کیلئے لکڑی اور تلوار کیلئے لوہا۔ نہ کہ تخت اور تلوار کیلئے صوف کیونکہ اس (صوف) سے یہ دونوں (تخت اور تلوار) نہیں بن سکتے پھر مادے کی تقسیم دو طرح سے ہو سکتی ہے۔ اول یہ کہ حامل میں جب کوئی صفت پیدا ہو جاتی ہے تو اس میں اس صفت کا پیدا ہو جانا یا تو اس چیز کے زوال کا سبب ہو گا جو اس (صفت) کے حدوث سے پہلے اس (یعنی حامل) میں ثابت تھی یا ایسا نہ ہو گا۔ اگر یہ کسی چیز کے زوال کا موجب نہیں تو یہ حادث اس کی

پہلی فصل

مقومہ صورت ہوا۔ اس لیے کہ اگر وہ اس کی صورت مقومہ ہوتا تو حامل اس کے حدوث سے پہلے کسی دوسری مقوم صورت کا محتاج ہوتا۔ پھر وہ (پہلی) صورت یا اس نئی پیدا شدہ صورت کے ساتھ باقی رہے گی یا نہیں رہے گی۔ اگر وہ باقی ہے تو حامل کا تقوم اسی صورت سے ہوا لہذا وہ اس نئی چیز کی محتاج نہیں ہوئی۔ تو یہ نئی چیز جو پیدا ہوئی ہے وہ عرض ہوئی نہ کہ صورت۔ اور اگر اس نئی پیدا ہونے والی صفت کا حدوث اس صورت کے زوال کا سبب ہو جو اس (یعنی نئی صفت) سے پہلے حامل کی متقوم تھی۔ تو اس حادث کا حدوث ایک چیز کے زوال کا موجب ہوا حالانکہ ہم نے اس کو یہ فرض کیا ہے کہ وہ ایسی نہیں ہے۔ اس لیے یہ خلاف مفروض ہوا۔ تو ثابت ہو گیا کہ ہر وہ صفت جو محل میں پیدا ہوتی ہے اور اس محل کے کسی وصف کے زوال کا موجب نہیں ہوتی تو یہ صفت اعراض کے باب سے ہوتی ہے نہ کہ صورتوں کے باب سے اور تمھیں معلوم ہو چکا ہے کہ ہر وہ عرض جو کسی محل میں حادث ہوتا ہے (اور اس کا یہ حدوث) نہ قسر کے طریقے پر ہوتا ہے اور نہ بطور عرض کے تو یہ (یعنی اس محل میں اس عرض کا حدوث) اس لیے ہوتا ہے کہ وہ صورت اس محل کی مقوم اور اس عرض کی مقتضی ہے۔ لہذا وہ صورت پہلا کمال اور یہ عرض دوسرا کمال ہوا۔ اور صورتیں اپنی طبیعتوں سے اپنے ان کمالات کی تحصیل کی طرف متوجہ ہیں جو اعراض ہیں۔ مگر کسی معنی کے وجود کے وقت یا شرط کی عدم موجودگی میں (وہ ان کمالات کی تحصیل نہ کر سکیں گی) پہلا ایسا ہے جیسے گھلا دینے والے امراض اور دوسرا جیسے آفتاب کی روشنی موجود نہ ہو تو دانوں کی نشوونما کا نہ ہونا پھر جب (ایک دفعہ) یہ کمالات حاصل ہو جاتے ہیں تو یہ محال ہے کہ اس امر میں انقلاب ہو۔ یہاں تک کہ ان کمالات سے دوبارہ نقصان کی طرف توجہ ہو۔ کیونکہ ایک ہی طبیعت کسی چیز کی طرف توجہ اور اس سے روگردانی کی مقتضی نہیں ہوتی۔ لہذا برہان سے یہ ثابت ہو گیا کہ محل میں جو صفت حادث ہو جاتی ہے اور اس صفت کا حدوث حامل کے کسی وصف کو زائل نہیں کرتا تو یہ حامل اپنی طبیعت سے اس کی طرف متحرک ہوا اور جب وہ (یعنی حامل) اس تک (یعنی محل) تک پہنچ گیا تو پھر اس سے اس حامل کا حرکت کرنا محال ہو گا۔

۵۱۸

اس کی مثال یہ ہے کہ بچہ جب رجولیت کی طرف حرکت کرتا ہے تو مرد ہو چکنے کے بعد اس کا بچپن کی طرف منتقل ہونا محال ہے۔ اس مقام پر جو کچھ کہا گیا ہے اس کا حاصل یہی ہے۔

مگر اس میں ایک اشکال بھی ہے۔ کیونکہ وہ نفس جو کسی مسئلے میں تمام اعتقادات سے خالی ہو کبھی (ایک مسئلے میں) غلط اعتقاد (بھی قائم) کر لیتا ہے۔ مگر اس اعتقاد سے نفس کا استکمال نہیں ہوتا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ایک محل میں ایک صفت اس طرح حاصل ہوتی ہے کہ یہ حصول دوسری چیز کے زوال کا سبب نہیں ہوتا اور اس کے ساتھ وہ استکمال بھی نہیں ہوتا اور اس سے رجوع بھی درست ہوتا ہے۔

رہی دوسری قسم یعنی محل میں کسی صفت کا پیدا ہونا اُس (محل) سے کسی چیز کے زوال کا موجب ہو تو یہ کبھی صورت مقومہ کے زوال کا موجب ہوتا ہے۔ جیسے کسی محل میں ہوائیت کا پیدا ہو جانا کہ اس (محل) سے مائیت زائل ہو جانے کا موجب ہوتا ہے اور کبھی کیفیت کے زوال کا موجب ہوتا ہے۔ جیسے سیاہی کا حادث ہونا سفیدی کے زوال کا موجب ہے۔ اور کبھی کمیت یا شکل کے زوال کا موجب ہوتا ہے اور یہ سب ظاہر ہے۔

۵۱۹ حاصل کلام اس قسم کا حکم یہ ہے کہ انعکاس درست ہوتا ہے کیونکہ مادے میں جب مائیت سے ہوائیت کی طرف انقلاب ہو تو پھر ہوائیت کی طرف دوبارہ اس کا انقلاب (بھی) درست ہے کیونکہ کسی چیز کی ماہیت منقلب اور متبدل نہیں ہوتی۔ لہٰذا ہماری اس بات سے یہ (نتیجہ) نکلا کہ ہر وہ چیز جو پہلی قسم سے ہے اس میں انقلاب محال ہے۔ اور ہر وہ چیز جو دوسری قسم سے ہے اس میں انقلاب واجب ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ باطل ہے کیونکہ عناصر سے کائنات کی تکوین پہلی قسم سے نہیں ہے۔ تو بے شک اس قسم کا انعکاس ممتنع ہے۔ حالانکہ یہاں تو انعکاس جائز ہے۔ کیونکہ عناصر جس طرح حیوانات اور نباتات بن جاتے ہیں۔ اسی طرح حیوانات اور نباتات بھی عناصر ہو جاتے ہیں۔ اور یہ دوسری قسم سے بھی ہیں۔ کیونکہ اس قسم کا حال یہ ہے کہ (اس میں) جو وصف طاری ہوتا ہے

پہلی فصل

وہ اس صفت کے زوال کا سبب ہوتا ہے جو (پہلے سے) موجود تھا۔ اور یہ (قسم) ایسی طرح کی ہے۔ کیونکہ نباتی اور حیوانی صورتوں کا پیدا ہو جانا اس وصف کے زوال کا سبب نہیں ہوتا جو ان کی ضد ہیں۔ لہذا یہ حصر باطل ہوا۔

مگر میں کہتا ہوں کہ تنہا عنصر حیوانی صورتیں قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ بلکہ (عنصر میں) اس وقت تک یہ استعداد حاصل نہیں ہوتی جب تک کہ اس میں کیفیت مزاجیہ حاصل نہ ہو جائے۔ اور کیفیت مزاجیہ خالص قوی کیفیتوں کی زائل کرنے والی ہوتی ہے۔ لہذا خالص کیفیت کی طرف کیفیتِ مزاجیہ کی نسبت اس قسم سے ہے جو استحالہ کے سبب سے ہوتی ہے۔ لہذا اس میں لامحالہ انعکاس درست ہوگا۔ اور جب مزاج حاصل ہو جاتا ہے تو حیوانی صورت کا قبول کر لینا اس مزاج کا استکمال ہے۔ اور یہ ایسا ہے جیسا بچہ اور مرد کہ لامحالہ اس طرف (یعنی بچہ بالطبع مرد بننے کی طرف) حرکت کرتا ہے۔ مگر اس سے حرکت نہیں کرتا (یعنی مرد سے پھر بچہ نہیں بن سکتا) پس حیوان بھی بے شبہ ہرگز ایسی حرکت نہیں کرتا کہ وہ مجرد مزاج ہو جائے۔ تو حیوان کے بننے میں دونوں مذکورہ قسموں کا مجموعہ حاصل ہوگیا۔ لہذا وہ ان دونوں (قسموں) سے خارج نہ ہوگا۔

دوسری قسم۔ یہ کہ صورت کا حامل یا تو خود اکیلا اس کا حامل ہوگا یا کسی غیر کی شرکت سے اس (صورت) کا حامل ہوگا۔ لہذا وہ (حامل) جو دوسرے کی مشارکت کے بغیر ہوتا ہے وہ اس ہیولیٰ کی مانند ہے جو صورت جسمیہ کا حامل ہے اور جو دوسری چیز کی مشارکت کے ساتھ (صورت) کا حامل ہو تو لامحالہ ان چیزوں میں اجتماع اور ترکیب ہوگی۔ اور یہ ترکیب (بھی) یا استحالہ کے ساتھ ہوگی یا استحالہ کے ساتھ نہ ہوگی۔ اور جس میں استحالہ ضروری ہے وہ کبھی ایک ہی استحالہ سے غایت تک پہنچ جاتی ہے اور کبھی یہ بہت سے استحالوں کے بعد غایت تک پہنچتی ہے۔ رہا وہ امر جس میں استحالہ کا اعتبار نہیں کیا جاتا تو یہ ایسا ہے جیسے مقدمات کے اجتماع سے قیاس کی ہیئت کا حاصل ہونا اور وحدتوں کے اجتماع سے ہیئت عددی کا حاصل ہو جانا اور اعضاء کے اجتماع سے

۵۲۰

بدن انسانی کا حاصل ہو جانا۔ پھر یہ اکائیاں (بھی) کبھی محصور ہوتی ہیں، جیسی ان (مذکورہ) مثالوں میں اور کبھی یہ محصور نہیں ہوتیں جیسے لشکر اور جماعت۔

دوسری فصل

کوئی چیز کسی چیز سے ہونے کا مطلب

واضح ہو کہ ایک چیز دوسری چیز میں اگر پوری کی پوری حاصل ہو جائے تو اُس دوسری چیز کی نسبت یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ پہلی سے ہے۔ جیسے انسان کہ وہ کاتب میں پورے کا پورا موجود ہے۔ مگر اس کو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ کاتب انسان سے تھا۔ تو کوئی چیز جب کسی دوسری چیز سے تمام وجوہ کے لحاظ سے متقوم ہو تو اسس متقوم کی نسبت یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ اس مقوم سے ہے۔ اسی طرح دوسری چیز میں اس سے اگر کچھ بھی نہ حاصل ہو تو اس دوسری کی نسبت یہ نہیں کہا جائیگا کہ وہ پہلی سے ہے۔ لہذا یہ نہیں کہا جائے گا کہ سفیدی سیاہی سے تھی۔ کیونکہ سفیدی میں کچھ بھی سیاہی موجود نہیں ہے۔ تو جب ایک چیز کا حاصل ہونا دوسری چیز کے حاصل ہونے کے بعد تمام وجوہ سے ہو تو پچھلی کی نسبت یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ اگلی سے ہے۔ لیکن جب ایک چیز کے بعض اجزاء دوسری چیز میں حاصل ہو جائیں مگر اسکے کل اجزاء اس چیز میں حاصل نہ ہوں تو یہاں اس پچھلی کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اول سے ہے۔ جیسے ہوا کو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ پانی سے ہے کیونکہ جو چیز پانی ہے وہ بالکلیہ ہوا میں نہیں پائی گئی

بلکہ ہوا میں وہ چیز پائی گئی جو پانی کا جزو تھی۔ اور اسی طرح کہا جائے گا کہ سفید سیاہ سے ہے اور تخت لکڑی سے ہے۔ کیونکہ لکڑی اس وقت تک تخت نہیں ہوتی جب تک اس میں کچھ نہ کچھ تغیر نہ واقع ہو۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کسی چیز کا دوسری چیز سے ہونا اُسی حالت میں کہا جا سکتا ہے جب کہ وہ اپنے بعض اجزاء کے سبب سے مقدم اور بعض اجزاء کے سبب سے موخر ہو۔

حاصل یہ کہ کسی چیز کا دوسری چیز سے ہونا اسی وقت کہا جاتا ہے جب دو امر جمع ہوں ایک جہت سے بعدیت (بعد ہونا) اور ایک جہت سے مقدم ہونا۔ اس اصطلاح کے متعلق جو کچھ کہا گیا اس کا خلاصہ یہی ہے۔

تیسری فصل

مادی علتیں متناہی ہوتی ہیں۔

تمھیں معلوم ہے کہ کسی چیز کے مادہ سے کبھی وہ جزو مراد ہوتا ہے جو صورت کے قابل ہے۔ جیسے مرد کے لیے انسان اور کبھی اس سے وہ چیز مراد ہوتی ہے جس کا جزو قابل دوسری چیز کا جزو قابل بنجائے۔ جیسے پانی جب ہوا ہو جائے کیونکہ جو جزء صورت مائیہ کے قابل تھا وہ صورت ہوائیہ کے قابل ہو گیا۔ ہم کہیں گے کہ پہلے معنی کے لحاظ سے مادوں کا متناہی ہونا (ظاہر ہے) اس لیے کہ اگر ہر قابل کے لیے ایک دوسرا قابل ہو (اور یہ سلسلہ) نامتناہی چلا جائے تو ایک ہی ماہیت کے اجزاء غیر متناہی ہو جائیں گے۔ اور یہ محال ہے۔

رہا دوسرے معنوں کے لحاظ سے مادوں کا متناہی ہونا تو ہوا کا مادہ جب مائیت (یعنی پانی) کی صورت کو قبول کر سکتا ہے تو پانی کے مادے کا بھی ہوائی صورت کو قبول کرنا درست ہے۔ تو پھر ان دونوں (پانی اور ہوا) میں

سے ہر ایک کا دوسرے کی طرف انقلاب درست ہوا اور جب ایسا ہے تو ایک دوسرے کا مادہ ہونے کے لیے دونوں نوعوں میں سے کسی کو کسی پر ترجیح نہیں (یعنی جس طرح پانی ہوا کا مادہ ہو سکتا ہے اسی طرح ہوا بھی پانی کا مادہ ہو سکتی ہے) بلکہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے پر نوعیت میں تقدم نہ ہوگا۔ ہاں یہ جائز ہے کہ پانی کے کسی خاص شخص (معیّن) کو اپنی شخصیت سے ہوا کے کسی شخص پر تقدم ہو۔ ہم اس کو منع نہیں کرتے کہ ہر مادے کے لیے دوسرا مادہ ہو۔ اور اس معنی کے لحاظ سے یہ سلسلہ غیر تنناہی چلا جائے یعنی ہر شخص کسی اپنے سے پہلے شخص ہی سے پیدا ہو مادی علتوں کے متناہی ہونے کے بارے میں بھی یہی کیا گیا ہے۔

چوتھی فصل

مادے کے نام

(قابل) بالقوہ قابل ہونے کی جہت سے اس کا نام ہیولیٰ ہے اور بالفعل حاصل ہونے کی جہت سے اس کا نام موضوع ہے۔ اس کا سبب وہ لفظی اشتراک ہے جو اس کے اور اس جزء کے درمیان ہے۔ جو جوہر کے اسم کا جزء ہے۔ اور اس کے (بھی) درمیان ہے جو محمول کے متقابل میں ہے۔ اور صورتوں کے درمیان مشترک ہونے کی وجہ سے اس کا نام مادہ اور طینت ہے اور اس جہت سے کہ اس کی طرف تحلیل کی انتہا ہوتی ہے اس کو اُسطقس کہتے ہیں۔ لہذا اس لفظ کے معنی مرکب کے اجزاء سے زیادہ بسیط ہیں۔ اور اس لحاظ سے کہ یہ پہلی چیز ہے جس سے ترکیب کی ابتداء ہوتی ہے اس کو عنصر کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ وہ جسم کے داخلی مبادی میں سے ایک ہے یہ رکن کہلاتا ہے۔ ۵۲۲

وہ (یعنی فلاسفہ) کبھی ان اصطلاحات کو ترک کر دیتے ہیں اور لفظ ہیولیٰ کا اطلاق فلک کے جزء قابل پر کرتے ہیں۔ اگرچہ قابل ہمیشہ بالفعل قابل رہتا ہے اور اسی طرح اسکو مادے سے بھی موسوم کرتے ہیں۔ حالانکہ ہر ہر فلک کا مادہ مجرد اور اسی (فلک) کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔

پانچویں فصل

ہیولیٰ کو صورت کا اشتیاق

متقدمین ہیولیٰ کو مادہ اور صورت کو نر سے تشبیہ دیتے ہیں۔ اور ہیولیٰ کو صورت کا مشتاق ثابت کرتے ہیں۔ اور یہ شوق جس کو وہ ثابت کرتے ہیں وہ یا نفسانی ہوگا یا طبعی پہلے امر کا باطل ہونا ظاہر ہے۔ اور دوسرا بھی باطل ہے کیونکہ شوق (دو حال سے) خالی نہیں یا کسی معینہ صورت کا ہوگا یا مطلق صورت کا۔ پہلا امر باطل ہے ورنہ مادہ اپنی طبیعت سے اُس صورت کی طرف متحرک ہوگا اور اس کے سوا جو کچھ ہے (اس کو) قسراً حاصل ہوگا۔ حالانکہ یہ خلاف ہے اور دوسرا (امر) بھی باطل ہے۔ اس لیے کہ مادہ کبھی صورت سے خالی نہیں رہتا۔ جیسا آگے آئے گا اور شوق اسی چیز کا ہوتا ہے جو حاصل نہو۔ لہذا ثابت ہوا کہ یہ کلام لاحاصل ہے۔

چھٹی فصل

عناصر کا مادہ مشترک ہوتا ہے

جس کی برہان یہ ہے کہ ان عناصر میں سے بعض کا بعض کی طرف انقلاب ہوتا ہے اور جو ایسا ہو اس کا مادہ مشترک ہوا۔ صغریٰ کی تفصیل حرکت کے باب میں آئے گی۔ رہی کبریٰ تو وہ صاف ظاہر ہے کیونکہ اگر مادہ ان (عناصر) کے درمیان مشترک نہو تو بعض کا انقلاب بعض کی طرف ممتنع ہوا (حالانکہ یہ واقعے کے خلاف ہے)۔

تیسری قسم

علت صوری

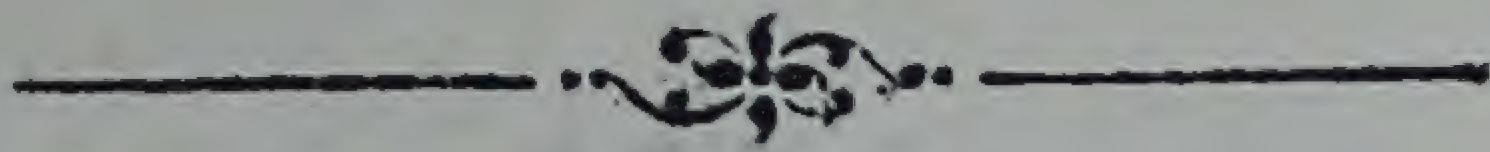
اس میں تین فصلیں ہیں

پہلی فصل

صورت کا علت ہونا

یہ جاننا ضروری ہے کہ حقیقت جب مادہ اور صورت سے مرکب ہو تو ان دونوں جزؤں میں سے ہر ایک کی دوسرے کی طرف (ایک) نسبت ہوگی۔ اور اس مجموعے کی طرف (ابھی ایک) نسبت ہوگی۔ لہذا صورت مادے کی علت صوری نہیں کیونکہ وہ مادے کا جزو نہیں۔ بلکہ مادے کی علت فاعلی یا اس کی علت فاعلی کا جزو ہے بلکہ صورت مرکب

کی نسبت کے لحاظ سے علت صوری ہے اور مادہ جیسا مرکب کا ہوتا ہے صورت کا نہیں ہوتا کیونکہ وہ مرکب کا مادہ ہو تو اس میں اسکے جزو ہونے کا اعتبار کیا جاتا ہے (یعنی یہ کہ مادہ مرکب کا جزو ہے) مگر اس کے کسی صورت کا مادہ ہونے میں اس کی جزئیت کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

رہی صورتوں کے متناہی ہونے کی تفصیل تو اس کے دو وجوہ ہیں پہلی وجہ یہ کہ پچھلی صورت اگلی صورت کی علت ہوتی ہے۔ لہٰذا اگر صورتوں کی انتہا نہ ہو تو علتوں کی بھی انتہا نہ ہوگی۔ دوسری اس لیے کہ صورتیں ماہیت کے اجزاء ہیں۔ اور ایک ماہیت کے غیر متناہی اجزاء ہونا ممتنع ہے۔

دوسری فصل

طبیعت اور صورت کا فرق

ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ طبیعت[1] کا نام تین معنی[1] میں مشترک واقع ہوا ہے۔ جن کی ترتیب یہ ہے۔ عموم[1]۔ خصوص[2] اور اخص۔

عام[1]۔ شے کی ذات ہے اور خاص[2] ذات کا مقوم ہے۔ اور اخص[3] وہ مقوم ہے جو تحریک و تسکین کا مبداء ہے۔ لہذا طبیعت کا نام تیسری کے لیے تین جہتوں سے اور دوسری کے لیے دو جہتوں سے لفظ امکان کی طرح بطور اشتراک اسمی شامل ہے لیکن صورت تو وہ جزو ہے جس کے سبب سے کوئی چیز بالفعل ہوتی ہے پھر بسائط میں صورت خود طبیعت ہوتی ہے جیسے پانی کہ اس کی مقومہ صورت خود اس کی طبیعت ہے۔ مگر اس کے ساتھ اعتبار مختلف ہے۔ کیونکہ وہ نوع کی تقویم کے لحاظ سے صورت اور ان آثار کا مبداء ہونے کے قیاس سے طبیعت ہے جو پانی کے مناسب ہیں جیسے برودت اور رطوبت۔

رہے مرکبات تو یہ تیسرے معنیٰ کے لحاظ سے طبیعت کے سبب بالفعل نہیں

پائے جاتے بلکہ وہ اس وقت تک بالفعل نہیں ہوتے جب تک کہ کوئی اور صورت مزید اس کا سبب نہ ہو۔ لہٰذا ان کی صورتیں لامحالہ ان کی طبیعتوں کے مغائر ہیں۔

مگر کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ جب دوسری صورتیں ضروری ہیں تو (مرکب کا) متقوم یا تو وہی مجموعہ ہوگا یا اس میں سے کوئی ایک یا ہر ایک (مرکب کا متقوم) ہوگا۔

تو (اس کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ شیخ کے ظاہر کلام سے تو پہلے امر کا پتا چلتا ہے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ مرکب اجسام کی ہوئیتیں اپنی بالذات قوتِ محرکہ کے سبب سے بجز ایک جہت کے نہیں حاصل ہوتیں وہ جو کچھ ہیں اس کے لیے ان کو اگرچہ یہ قویٰ ضروری ہیں۔ لہٰذا یہ قوت اگر ان کی صورت کا جزو ہو تو ان کی صورت چند معنیٰ کا متحدہ مجموعہ ہو جاتی ہے۔ جیسے انسانیت کہ وہ طبعی اور نفسانی قویٰ پر مشتمل ہے۔ مگر یہ بھی شبہہ ہوتا ہے کہ اس کلام سے شیخ کی وہ مراد نہ ہو جو ظاہر ہو رہی ہے کیونکہ ہم آگے بیان کریں گے کہ تقویم میں غیر متقوم امور کے مجموعے کی کوئی تاثیر نہیں ہوتی۔

رہی دوسری قسم یعنی ان امور میں سے کوئی ایک امر متقوم ہو۔ تو یہ بھی دو وجہ سے باطل ہے پہلی (وجہ) اس لیے کہ نفسِ ناطقہ متقومات میں سے ہے لہٰذا قوت طبعی کا اگر تقویم میں حصہ ہو تو وہ اُس میں عرض ہوئی حالانکہ وہ لبسائط میں جوہر ہے۔ لہٰذا اس سے پہلے تو یہ لازم آتا ہے کہ (جو چیز) واحد بالنوع ہے وہ جوہر اور عرض (دونوں) ہو جائے۔ دوسری (وجہ لبسائط اُن عناصر کے متقوم ہیں جو بدن انسانی کے مادے ہیں۔ تو وہ بدن انسان کے متقوم کے متقوم ہوئے لہٰذا وہ بدن کے متقوم (بھی) ہوئے حالانکہ وہ اس میں عرض ہیں یہ خلاف ہے۔ تو پھر تیسری قسم ہی قرار پائی یعنی مرکبات کی تقویم میں طبیعت اور باقی تمام صورتوں کا حصہ ہے۔ لیکن تقدیم اور تاخیر کے ساتھ جیسا ہم آگے تحقیق کریں گے۔ اور ظاہر ہے کہ شیخ کے کلام کی مراد بھی یہی ہے۔

تیسری فصل

مادہ کا تقوم دو صورتوں کے ساتھ ممتنع ہے

اس کی برہان یہ ہے کہ اگر دو صورتوں سے مادے کا تقوم ہو تو ان دونوں میں سے اگر ہر ایک تقویم کے لحاظ سے مستقل ہو تو یہ ضروری ہوگا کہ ایک ہی چیز ان دونوں میں سے ہر ایک کی بدولت دوسرے کی محتاج بھی ہو اور ہر ایک سے بے نیاز بھی ہو۔ تو وہ (چیز) ان دونوں کی محتاج اور ان دونوں سے بے نیاز نہ ہوئی حالانکہ یہ خلاف (مفروض) ہے۔ یا یہ ہوگا کہ ان دونوں (صورتوں) میں سے ایک (مادے کی تقویم کے لیے) مستقل ہوگی اور ایک نہ ہوگی تو یہ دوسری صورت ہی نہ ہوئی یا یہ ہوگا کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک (انفرادی طور پر) تقویم مادے کے لیے مستقل نہ ہوگی۔ بلکہ ان دونوں کا مجموعہ (مادے کا) مقوم ہوگا۔ اور مجموعہ (چونکہ) ایک چیز ہے لہذا مقومہ صورت ایک ہی چیز ہوئی۔ اسکے علاوہ یہ محال بھی ہے۔ اسلئے کہ ان اجزاء میں سے ہر جزء مجموعہ سے سابق ہے اور ان میں کا ہر ایک مادہ کو تنہا عارض (مگر) اس کا غیر مقوم ہے لہذا مادہ اس کے سبب سے متقوم ہوا۔ تو ہر حال میں (وہ مادہ) سابق ہوا جو ان اجزاء سے سابق ہے۔ جو مجموعے سے سابق ہیں (اس طرح) وہ مادہ (بھی) اس مجموعہ پر سابق ہوا۔ پھر

۵۲۵

تیسری فصل

اگر مادے کا تقوم اس مجموعہ سے ہو تو ان میں سے ہر ایک کا تقوم دوسرے سے لازم آیا اور یہ محال ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ ہر بسیط جسم کے ایسے بہت سے اعراض ہوتے ہیں جو اس میں خصوصیت پیدا کر دیتے ہیں، کیونکہ اس کے لیے ایک معیّن این (یعنی مکان) ایک معیّن شکل ایک معیّن مقدار اور ملمسہ کیفیتوں میں سے ایک معین کیفیت ہوتی ہے۔ لہذا اگر مقومہ صورت ایک ہی ہو تو ایک صورت سے ایک سے زیادہ (امور) کا صدور لازم آیا۔ کیونکہ شیخ نے (اپنی کتاب) نجات کے طبیعیات کے آغاز میں بیان کیا ہے۔ طبعی جسم کے مادے کی ایک صورت اسکے این کے مناسب ہوتی ہے اور ایک صورت اس کی کیفیت کے مناسب ہوتی ہے۔ لہذا (شیخ کے) اس بیان سے تمھارے قول کی تردید ہوتی ہے۔ تو ہم کہیں گے اس (یعنی شیخ) نے شفاء میں پہلے کی نسبت یہ جواب دیا ہے کہ جسم بسیط سے اس کی صورت کی جہت سے فعلی قوت کا صدور ہوتا ہے اور اس کے مادے کی جہت سے امر انفعالی کا۔ جیسے پانی کہ اس کے مادے کی جہت سے شکل قبول کرنے کا صدور ہوتا ہے اور اس کی صورت کی جہت سے محسوس سردی کا اور برودت کے واسطے سے اس کی قوت میلان کا کیونکہ وہ ثقل جو وسط کی جانب میل ہے وہ برودت کا تابع ہے اور وہ خفت جو اوپر کی جانب کا میل ہے وہ حرارت کی تابع ہے۔ اسی طرح انسان ہے کہ اس کو صورت کے سبب سے ہنسی رونا شرمندگی ذکاوت جیسے امور عارض ہوتے ہیں اور بسبب مادے کے اس کو (ایسے امور) عارض ہوتے ہیں جیسے حبشی کو سیاہی۔ کیونکہ اگر اس کو وہ مزاج حاصل نہو جو چند اجزاء کے چند اجزاء کے ساتھ انفعال کے سبب پیدا ہوتا ہے تو معیّن رنگ حاصل نہو۔ اور اسی طرح جسم کے وہ حصے جن پر پھوڑے اور چٹے ہوں اور ایسے صفات جو دو امروں جیسے نیند اور بیداری کے سبب عارض ہوتے ہیں تو ان کا مدرلہ قوت والا ہونا اور مادے تک پہنچتے ہیں کمزوری نہو تو مادہ ان دونوں نیند اور بیداری کے قابل نہو۔ مگر اس پر بھی ٹھیک (بات) یہی ہے کہ نیند مادے کے سبب سے اور بیداری صورت کے سبب سے ہے مگر ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ تم گزشتہ فصلوں میں بیان کر چکے ہو کہ مادے کا کوئی اثر ہونا قطعاً محال ہے

۵۲۶

تیسری فصل

کیونکہ اس کی ماہیت یہ ہے کہ وہ ایک قابل چیز ہے اور قابل بحیثیت قابل ہونے کے فاعل نہیں ہوتا پھر اب یہ کیسے کہتے ہو کہ جسم بسیط وہ ہے کہ جس کی صورت کی جہت سے قوت فعلی کا صدور ہو اور اس کے مادے کی جہت سے امر انفعالی یعنی قبولِ شکل کا اس جگہ ہم مادے اور صورت کے احکام سے متعلق بس یہی بیان کیے دیتے ہیں باقی وہ تمام مباحث جو رہ گئے ہیں ان کو ہم وہاں بیان کریں گے جہاں جسم کے لیے مادے کو ثابت کریں گے۔

چوتھی قسم

علت غائی

اس میں بارہ فصلیں ہیں۔

پہلی فصل

غایتوں کی تقسیم ذاتی اور اتفاقی کی طرف

واضح ہو کہ ہر مسبب (یعنی جو کسی سبب کی وجہ سے ہوئی ہو) کا ایک سبب ہوتا ہے جس سے اس سبب والی چیز کا حاصل ہونا دائمی ہو گا یا اکثری۔ یا برابر یا اقلی ہو گا (یہ حصول) اگر دائمی یا اکثری ہو تو اس کو یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ (حصول) اتفاق سے ہوا دائمی ہو تو یہ صاف ظاہر ہے۔ رہا اکثری تو یہ ایسا سبب ہوتا ہے جس کے سبب ہونے کی تکمیل کسی قید کی موجودگی پر موقوف ہوتی ہے۔ اور یہ قید نہ پائی جائے تو معلول بھی حاضر نہیں ہوتا اور جس وقت وہ (قید) حاضر ہو تو معلول بھی حاصل ہو جاتا ہے۔

لہٰذا اس کا سبب ہونا اگر کسی قید کی موجودگی پر موقوف نہ ہو تو اس (سبب)

کے علت ہونے کے لئے اس وقت بھی علت کاملہ حاصل ہوگی جب وہ معلول موجود نہ ہو۔ حالانکہ ہم اس کو باطل کر چکے ہیں۔

لہٰذا دائمی اور اکثری (سبب) میں یہ فرق ہوا کہ۔ دائمی سبب کے علت ہونے کیلئے جن قیدوں کا اعتبار ہے ان میں سے کوئی قید چھوٹنے نہیں پاتی۔ اور اکثری (سبب) سے کبھی یہ (قید) پیچھے رہ جاتی ہے۔ (ورنہ جب) یہ قیدیں حاضر ہو جائیں تو اکثری بھی دائمی ہوگا۔ یہ (ایک) ایسا حکم ہے جو طبعی اور ارادی دونوں علتوں میں مختلف نہیں ہوتا۔ کیونکہ ارادے میں جب تک جزم (قطعیت) نہ پیدا ہو اس کا مستقل اثر انداز ہونا محال ہے۔ اور جب ارادہ پختہ ہو جاتا ہے۔ تو فعل کا اس سے پیچھے رہ جانا ممتنع ہوتا ہے۔ اور اکثری (سبب) چونکہ دائمی (سبب ہی) کی جنس سے ہے۔ اور دائمی (سبب) کو یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ اتفاقی بات ہے۔ لہٰذا اکثری کو بھی اس طرح (یعنی اتفاقی) نہ کہا جائے گا۔ ۵۲۷

اگر یہ کہا جائے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ میں ایک ضرورت سے فلاں شخص سے ملنے کا قصد کرتا ہوں اتفاقاً وہ گھر میں ملجائے تو زید کا گھر میں اکثر ہونا ہمارے اس قول کا مانع نہیں تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ ہمارا یہ کہنا نفس الامر کے لحاظ سے نہیں ہوتا بلکہ ہمارے اس اعتقاد کے لحاظ سے ہوتا ہے جو اس کے متعلق ہے۔ کیونکہ جب ہمیں اسکے گھر میں ہونے کا غالب گمان ہو تو ہم یہ نہیں کہتے کہ ایسا اتفاق ہوا۔ بلکہ جب وہ شخص ہمیں نہیں ملتا تو ہم کہتے ہیں کہ اتفاقاً ایسا ہو۔ لیکن اس کا ہونا اور نہ ہونا جب ہمارے گمان میں دونوں برابر ہوتے ہیں تو اس وقت ہم یہ کہتے ہیں کہ اتفاقاً وہ گھر میں تھا۔ مگر متساوی (ہونا نہ ہونا دونوں برابر ہونے) پر لفظ اتفاق کے اطلاق کو بعض لوگوں نے منع کیا ہے۔ اس پر ان کی دلیل یہ ہے کہ کھانا اور نہ کھانا چلنا اور نہ چلنا ان امور میں سے ہیں جن کا صدور اور عدم صدور اپنے مبادی سے یکساں ہوتا ہے۔ پھر جب کوئی چلنے والا چلتا یا کھانے والا کھاتا ہے تو ہم اس کو اتفاق نہیں کہتے۔ لہٰذا ہم کہیں گے یہ ثابت ہو گیا کہ کمتر صادر ہونے والی چیزیں بھی جب ان امور کی شرط لگا دی جائے کہ جن کے اعتبار سے وہ موجود ہوتی ہے تو وہ واجب ہو جاتی ہے۔ جیسے جنین کا پنجہ بننے کے لئے جس مادہ کی شرط ہے وہ پانچ انگلیوں

کے لئے جتنا درکار تھا اس سے زیادہ ہو اور قوت فاصلہ پورے استعداد سے ملجائے اور فاعل کو جب مادہ ملجاتا ہے تو (چونکہ) وہ اس کو بیکار نہیں چھوڑتا۔ اس لئے ان شرطوں کی موجودگی میں زائد انگلی کا ہونا واجب ہوگا۔ اور یہ دائم کے باب سے ہے۔ اگرچہ طبیعت کلی کے لحاظ سے نادر اور کمتر (واقع ہونے والی) ہے۔ اور جب کمتر کا واجب ہونا جائز ہے۔ حالانکہ ان دونوں میں انتہائی دوری کا اعتبار ہے۔ تو مساوی کا اکثری ہو جانا بھی بدرجہ اولی جائز ہے۔ اسی طرح ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ کھانے اور چلنے کا (بھی) جب پختہ ارادے کی طرف خیال کیا جائے تو یہ دونوں مساوی امکان کی حد سے اکثریت کی طرف نکل جائیں گے۔ تو لامحالہ اس اعتبار سے ان کا اتفاقی ہونا درست نہیں لیکن جب پختہ ارادہ کی طرف انکی اضافت نہو۔ بلکہ اس وقت کی طرف ہو جس میں ان کا عدم و وجود دونوں برابر ہیں۔ تو اس وقت یہ کہنا درست ہوگا کہ میں اس کے پاس داخل ہوا تو اتفاق سے وہ کھانا کھارہا تھا مگر اس (بات) کا قیاس داخل ہونے کی طرف کیا گیا ہے نہ کہ ارادے کی طرف۔ جب تم نے اس کو سمجھ لیا تو خیال رہے کہ ایسا سبب جو مسبب تک پہنچاتا ہے۔ اگر وہ دائمی اور اکثری نہو تو وہ اتفاقی سبب ہے۔ لہذا جو شخص یہ جانتا ہے کہ قرضدار اس طرف ملجائے گا۔ تو اس شخص کا اس طرف نکلنا اکثر اس کو قرضدار تک پہنچا دیتا ہے۔ لیکن اسکو نہ جاننے والے کا نکلنا کبھی پہنچاتا ہے۔ اور کبھی نہیں پہنچاتا۔ لہذا جاننے والے کی طرف اسکو قیاس کرو تو یہ غیر اتفاقی ہے۔ اور انجان کی طرف قیاس کرو تو اتفاقی ہے مگر وہ چیز جو دوسری چیز کی طرف ہرگز نہیں پہنچاتی وہ چیز اس کا اتفاقی سبب نہیں کہلاتی۔ جیسے کوئی شخص بیٹھ جائے اور اس وقت سورج گرہن ہو۔ تو اس کا بیٹھ جانا اس کسوف کی طرف نہیں لیجاتا۔ اس لئے یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس کا بیٹھ جانا اتفاقاً کسوف کی علت ہوگیا۔ ہاں اس کا بیٹھ جانا کسوف کے ساتھ ہی ہونے کا کبھی سبب ہو تو لامحالہ یہ کہنا درست ہوگا کہ وہ بیٹھ گیا۔ اور اگر وہ (کسوف کے ساتھ بیٹھ جانے والا) لازم ہے۔ تو یہ اتفاقی ہے۔ نیز ہم کہیں گے کہ اتفاقی سبب کا ذاتی علت کی طرف لیجانا اور نہ لیجانا دونوں جائز ہیں۔ جیسے کوئی شخص اپنی دوکان جانے کے لئے نکلا اور اس کو قرضدار مل گیا تو وہ اپنی ذاتی غایت سے بعض وقت علیحدہ ہو جاتا ہے۔ اور بعض وقت الگ نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ اسی طرف چلے جس کے لئے گھر سے نکلا تھا۔ یہاں تک کہ وہاں پہنچ جائے اور راہ پر

۵۲۸

سے اترنے والا پتھر جب کوئی سر توڑ دیتا ہے تو کبھی ٹھہر جاتا ہے اور کبھی اپنے اترنے کی جگہ تک اتر جاتا ہے یہاں تک کہ اپنی طبعی غایت کو پہنچ جاتا ہے۔ لہذا اس کی طرف اس کو قیاس کرو تو یہ ذاتی سبب ہے اور (اگر اس کو) عرضی غایت کی طرف قیاس کرو تو (یہ) اتفاقی سبب ہے۔ لیکن جب یہ (پتھر) اس (طبعی) غایت تک نہ پہنچے تو (اس کو اگر) غایت عرضی کی طرف قیاس کرو تو اتفاقی سبب اور ذاتی غایت کی طرف قیاس کرو تو اصلی ہے۔

دوسری فصل

اتفاقی اسباب کا ثبوت

تمھیں معلوم ہو گیا کہ اتفاقی سبب وہ ہے جو مسبب تک ہمیشہ اور اکثر نہ پہنچائے اتفاق کے عدم اور وجود کے متعلق متقدمین کے درمیان بڑا اختلاف ہے۔ ظاہر ہے کہ لفظِ اتفاق کے اطلاق کے متعلق یہ اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ ناموں میں جو اختلاف ہوتا ہے وہ (یعنی اس پر بحث کرنا) مباحث حکمیہ کے شایان شان نہیں بلکہ (متقدمین کا) یہ اختلاف سبب کے متعلق واقع ہوا ہے۔ کیا یہ جائز ہے کہ وہ سبب مساوی یا اقلی کی طرف پہنچائے۔ یا یہ جائز نہیں۔ ان (حکماء) میں سے بعض نے اس کو منع کیا ہے۔ اور ان میں بعض اس کو جائز رکھتے ہیں جو اس کو منع کہتا ہے اس کا استدلال وہی ہے جو ہیں نے بیان کیا۔ یعنی سبب یا تو ایسا ہو گا کہ وہ اپنے مسبب کی طرف لیجائے گا۔ یا ایسا نہ ہو گا۔ تاثیر کے لحاظ سے اگر اس (سبب) کا مستقل ہونا واجب ہو تو اس سے معلول کا حاصل ہونا بھی دائمی ہو گا۔ کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ معلول کا اپنی علت تامہ سے پیچھے رہ جانا ممتنع ہے۔ اور اگر وہ (تاثیر کے لحاظ سے) مستقل نہیں ہے تو اس کے ساتھ ایک اور امر کی بھی ضرورت پڑی۔ تو اس فعل میں یہ مجموعہ

۵۲۹

بھی موثر ہوا۔ اس لئے اس کا تنہا اس تک پہنچانا محال ہے۔ لہذا وہ تنہا اتفاقی سبب نہیں ہوا کیونکہ اتفاق کی حالت یہ ہے کہ اس کا اس (مسبب) کی طرف پہنچانا ممکن ہو۔ حاصل یہ کہ وہ (یعنی سبب) اگر مستقل ہے تو اس (مسبب) کی طرف اس (سبب) کا پہنچانا واجب ہے۔ لہذا یہ پہنچانا اتفاقی نہیں ہوا۔ اور اگر یہ (سبب) مستقل نہیں تو اس (مسبب) کی طرف اس (سبب) کا پہنچانا ممتنع ہے۔ اس لئے یہ پہنچانا اتفاقی نہ ہوگا۔ ان کی طرف سے جو دلیل بیان کی جاتی ہے (شیخ نے) اس کو شفاء میں نقل کیا ہے کہ جب ہمیں حوادث کے اسباب معلوم ہیں تو ان کو چھوڑ کر بخت اور اتفاق کی مجہول علتوں کو تلاش کرنا ممتنع ہے۔ کیونکہ کنواں کھودنے والے کو جب خزانہ مل جاتا ہے تو نادان یہ یقین کر لیتے ہیں کہ خوش قسمتی نے اس کو یہ خزانہ دلا دیا۔ اور اگر اس کا پاؤں پھسل گیا اور ٹوٹ گیا تو یقین کر لیتے ہیں کہ بدبختی سے ایسا ہوا۔ حالانکہ یہ بات نہیں ہے۔ بلکہ جو شخص دفینہ تک کھود لیتا ہے۔ وہ دفینہ پا لیتا ہے۔ وہ (یعنی بے سمجھ) یہ کہتے ہیں کہ فلاں شخص جب اپنی دکان پر بیٹھنے کے لئے بازار جا رہا تھا تو اس کو قرضدار دکھائی دیا اور اس نے اپنا حق پا لیا حالانکہ یہ بات نہیں بلکہ جو شخص بھی اس جگہ جائے جہاں اس کا قرضدار ہے اور اس کی چشم بینا ہے تو وہ اس (قرضدار) کو دیکھ لے گا۔

کسی کو یہ کہنے کا حق نہیں ہے کہ جب اس کے نکلنے کی غایت اس کے سوا تھی تو یہ ضروری ہے کہ اس کا بازار کی طرف نکلنا قرض دار کو پا لینے کا حقیقی سبب نہ ہو۔ کیونکہ ہم کہیں گے کہ ایک ہی کام کے لئے مختلف غایتوں کا ہونا جائز ہے۔ بلکہ اکثر کام اسی طرح کے ہوتے ہیں۔ لیکن ایسا ہوتا ہے کہ اس کام کے کرنے والے کو ان میں سے ایک غایت پیش آجاتی ہے اور اس کے کرنے کے سبب سے دوسری معطل ہو جاتی ہے۔ (اگر یہ تعطل) نفس الامر میں نہیں ہوتا اس لئے کہ وہ غایت قرار دی جانے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اگر یہ شخص قرضدار کی اس جگہ سے واقف ہوتا تو اس تک اس کا پہنچ جانا اس کی غایت ہوتا۔

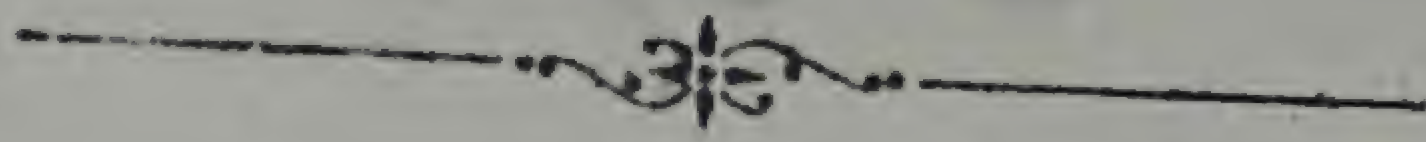
اتفاق ثابت کرنے والوں سے میں یہ کہوں گا کہ وہ یہ کہیں کہ بعض سبب مرکب ہوتے ہیں اور بعض بسیط۔ بسیط کے معلول ہمیشہ ان کے ساتھ ہوتے ہیں۔ ورنہ انکے

۵۳۰

ساتھ ایک زاید قید ضرور ہوگی۔ پھر تو علت یہ مجموعہ ہو جائے گا۔ لہذا علت مرکب ہوگی نہ کہ بسیط اور جب مرکب ہو تو اس کے اجزاء کا جمع ہو جانا اگر دائمی ہے تو معلول کا حاصل ہونا بھی دائمی ہوگا۔ اور اگر اکثری ہے تو معلول کا حاصل ہونا بھی اکثری ہوگا۔ اور متساوی اقلی کے بالمقابل بھی یہی کہا جائے گا۔ لہذا دوام اکثریت۔ متساوی۔ اور اقلیت میں معلولات کی حالتیں اس لئے مختلف ہیں کہ ان میں (خود) اجزاء علت کے اجتماع کی حالتیں (بھی) مختلف ہیں۔ جب تم نے اس کو جان لیا تو ہم کہیں گے کہ ہر وہ چیز جو علت ہونے کے تحقق میں ضروری ہے وہ ظاہر میں علت کا جزء ہے لیکن بعض وقت (ایسا بھی ہوتا ہے کہ) جو وجودی جزء حاصل ہوا ہے وہ ایک ہی چیز ہوتا ہے، اور اس صورت میں اثر کی اضافت اس کی طرف ہوتی ہے۔ مگر باقی اور امور جن کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ وہ سب مانع کے زوال۔ شرط کے تحقق اور قابل کے حضور کی طرف عاید ہوتے ہیں۔ پھر جب اس ذات کے حاصل ہونے کے ساتھ باقی اور تمام قیدیں دائمی طور پر حاضر ہوں تو یہ کہا گیا ہے کہ معلول کا صدور بھی علت سے دائمی ہوگا۔ اور اگر یہ انضمام اکثری ہو تو اس صدور کو بھی اکثری قرار دیا گیا ہے۔ متساوی اور اقلی کے متعلق بھی یہی کہا گیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ اجتماع اگر واجب ہو تو معلول کا وجود بھی دائمی ہے۔ اور اگر وہ ممکن ہو تو واجب کی طرف اس کا استناد ضروری ہے۔ اور واجب کے دائمی ہونے کے سبب سے وہ بھی دائمی ہو جاتا ہے۔ لہذا۔ اس (یعنی واجب) کے دائمی ہونے کی وجہ سے معلول (بھی) دائمی ہو جائے گا تو ہم (اس کے جواب میں) یہ کہیں گے کہ اسباب کے مصادمات دوری حرکت اور کواکب کے اتصالوں سے متعلق ہیں اسلئے ان (حرکات دوری اور کواکب کے اتصالوں) کے اختلاف سے اجتماع اور افتراق کا حال بھی مختلف ہو سکتا ہے۔ جیساکہ باقی اور حوادث میں ہوتا ہے۔ رہی وہ حجت جو انھوں نے پیش کی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ غایت سے مراد کبھی وہ چیز ہوتی ہے جسکی طرف کسی چیز کی انتہا ہو خواہ وہ انتہا کسی طرح کی ہو اور کبھی اس (غایت) سے مقصود مراد ہوتا ہے۔ لہذا اتفاقی اسباب پہلے معنی کے لحاظ سے غایتیں ہیں۔ دوسرے معنی کے لحاظ سے وہ غایتیں نہیں ہیں۔ اس (معترض) کا یہ کہنا کہ کوئی غایت وضع کے سبب سے غایت

نہیں ہوتی۔ تو یہ نا قابل تسلیم ہے۔ کیا تم نے غور نہیں کیا کہ وضع اور جعل بھی ان میں سے بعض کو اکثری اور بعض کو اقلی بنا دیتے ہیں۔ کیونکہ اکثر (ایسا ہوتا ہے کہ) جو شخص قرضدار کی جگہ سے واقف ہے وہ اکثر اس (قرضدار) کو پالیتا ہے اور جو نا واقف ہے اس کو اکثر ملنے میں کامیابی نہیں ہوتی۔ لہٰذا جعل جب مختلف ہو تو اس کے سبب سے اکثریت اور اقلیت کا حکم بھی مختلف ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اتفاقی و غیر اتفاقی ہونے کے لحاظ سے حکم کے مبدا کا بھی مختلف ہونا جائز ہے۔

۵۳۱

تیسری فصل

بخت واتفاق کا فرق

لفظ بخت کی اصطلاح اس اتفاقی سبب کے لئے مخصوص کر دی گئی ہے۔ جس کا مبدا طبعی ارادہ ہے۔ اور اگر طبعی سبب ہو جیسے ایک لکڑی کو چیر کر دو کر دیں اور اس میں آدھی مسجد میں اور آدھی کنیف میں لگا دی جائے تو اس کو بخت نہ کہیں گے۔ بلکہ یہ ایک ایسا فعل ہے جو اپنی مرضی سے ہوا ہے۔ اور اگر اس کا حدوث طبعی اور ارادی اسباب کے مصادمات سے ہو تو اس صورت میں ارادی سبب کی طرف قیاس کر کے اس کو بخت کہیں گے۔ مگر طبعی سبب کی طرف نسبت کے لحاظ سے یہ بخت نہیں کہلاتا۔

بخت کی خرابی اور تدبیر کی خرابی میں یہ فرق ہے کہ بدبختی یہ ہے کہ وہ سبب اکثر تو بری غایت کی طرف نہیں لیجاتا لیکن یہ (ایک خاص شخص کو یہ سبب) اس (بری غایت) کی طرف لیجاتا ہے۔ تدبیر کی خرابی یہ ہے کہ سبب (ایسا ہو کہ) اکثر اسی طرف (یعنی برے نتیجہ کی طرف) پہنچانے والا ہو۔ اور بالاتفاق مبارک وہ ہے جس کی تکرار سے بار بار خیر حاصل ہو۔ اور مشئوم (یعنی نامبارک) اس کے برعکس ہے۔

چوتھی فصل

طبعی حرکتوں کے لئے علت غائی کا ثبوت

انباذقلس کا ادعا ہے کہ اسطقسی اجرام کی تکوین اتفاقی ہوتی ہے (ان میں سے) اگر (کوئی) ایسا ہو کہ اس کی اجتماعی ہیئت اس طرح کی ہو کہ وہ بقاء اور نسل کی صلاحیت رکھتی ہو تو وہ باقی رہ جاتا ہے اور جو اتفاقاً ایسا نہ ہو تو وہ باقی نہیں رہتا۔ اس کے متعلق اس کی چار دلیلیں ہیں۔ پہلی یہ کہ طبیعت میں چونکہ رویت (فکر و تامل) نہیں ہے اس لیے وہ (کوئی کام) کسی غرض کے لئے کیونکر کر سکتی ہے۔ دوسری یہ کہ اس پر ہم متفق ہیں کہ تشویہات (بدشکل ہونا بدشکل بناتا) زوائد اور موت طبیعت کے مقصود نہیں۔ حالانکہ ان میں ایک ایسا نظام ہے جس میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ کیونکہ ذبول کا نظام نشو و نما کے نظام سے کمتر نہیں۔ بلکہ یہ دونوں اگر برعکس ہو جائیں تب بھی ان میں ایک ایسا نظام اور وتیرا ہو گا جس میں تغیر اور تبدل نہیں ہوتا۔ لیکن نقصان کا نظام چونکہ مادہ کی ضرورت کے سبب سے ہوتا ہے۔ اس لئے لامحالہ ہم نے یہ حکم لگایا کہ وہ طبیعت کا مقصود نہیں۔ اسی طرح نشو و نما کا نظام بھی مادہ کی ضرورت کے سبب سے ہے تو یہ واجب ہوا کہ یہ بھی طبیعت کا مقصود نہ ہو یہ اس بارش کی طرح ہے جس کے متعلق

۵۳۲

ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ وہ ضرورتِ مادہ کے سبب ہوگی۔ کیونکہ آفتاب کی تمازت سے جب بخارات پیدا ہوتے ہیں اور خالص بخارات جب سرد فضاء میں پہنچ کر ٹھنڈے اور ثقیل ہو جاتے ہیں تو ضرورتاً گرنے لگتے ہیں۔ اتفاقاً یہ امور اگر مصلحتوں کے لحاظ سے واقع ہوئے تو ہم نے یہ گمان کر لیا کہ ان مصلحتوں کا مقصود بارش ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ بلکہ یہ مادہ کی ضرورت سے ہے۔ تیسری (دلیل) اگر طبیعت کا فعل کسی غرض کے لئے ہو اور یہ غرض بھی اگر کسی اور غرض کے لئے ہو تو تسلسل لازم آیا اور اگر یہ (غرض) کسی اور غرض کے لئے نہ ہو تو (طبیعت نے) کسی اور غرض کے بغیر ایک چیز کو کیا۔ لہذا تمام افعال میں بھی یہ جائز ہو جائے گا۔ چوتھی (دلیل) یہ ہے کہ ایک ہی طبیعت مختلف کام کرتی ہے جیسے حرارت کہ وہ موم کو پگھلا دیتی اور نمک کو جما دیتی دھوبی کے منہ کو کالا اور کپڑے کو سفید کر دیتی ہے۔ غایتوں کا انکار کرنے والوں کی بس یہی دلیلیں ہیں۔

درحقیقت ہمیں اس سے انکار نہیں کہ طبعی امور کی تکوین میں اگر ان کے افراد پر قیاس کرو تو اس لحاظ سے ان میں اتفاق کا دخل ہے۔ کیونکہ اس ڈھیلے کا زمین کے اس جزء کے پاس حاصل ہو جانا اور گیہوں کے اس دانے کا زمین کے اس قطعہ میں حاصل نہ ہونا اور اس نطفہ کا اس رحم میں حاصل نہ ہونا نہ تو دائمی امر ہے نہ اکثری بلکہ ہم اس کو اور (دوسری) ایسی ہی چیزوں کو اتفاقی سمجھتے ہیں۔ لیکن ہمارا یہ دعویٰ ہے کہ غایتیں طبیعت کی فاعلی قوتوں کی معین ہوتی ہیں۔ اور غایت سے مراد جیسا ہم بیان کر چکے ہیں وہ معلولات ہیں کہ جن کی طرف قوتیں ہمیشہ یا اکثر پہنچاتی ہیں۔ اسکی دلیل پیش کرنے کے لئے زمین کے مادہ کی مدد سے گیہوں کا بال (بھٹا) بننے کے متعلق ہم ایک بحث فرض کر کے کہتے ہیں کہ زمین کے ایک ٹکڑے میں جب گیہوں کا دانہ گرتا ہے تو وہ گیہوں کا خوشہ اگاتا ہے اور جو کا دانہ جو کا خوشہ اگاتا ہے۔ حالانکہ زمین اور پانی کے اجزاء کا اس دانہ میں نافذ ہونا ضروری ہے تاکہ وہ اس (دانہ) کی غذا ہو۔ بس انھیں سے خوشہ بنجاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ نفوذ زمین اور پانی کے طبعی جگہوں سے حرکت ہی کے نسبت سے ہوتا ہے۔ لہذا یہ حرکت اس کی طرف سے نہیں ہوگی۔ پھر تو ان کی حرکت ان قوتوں کے سبب سے ہوئی جو دانوں میں چھپی

ہوئی ہیں پھر یہ (ابھی دو حال سے) خالی نہیں۔ زمین کے اس قطعہ میں یا تو ایسے اجزاء ہوں گے جن میں سے کچھ تو گیہوں بننے کی اور کچھ جو بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ یا یہ ہوگا کہ ان دونوں (یعنی گیہوں اور جو) کی صلاحیت رکھنے والا ایک ہی نوع سے ہوگا۔ اگر اس کی صلاحیت رکھنے والا ایک ہی نوع سے ہو تو اس جزء کا گیہوں بننا اور اس جزء کا جو بننا مادہ کی ضرورت کے سبب سے نہ ہوا۔ بلکہ اس لئے ہوا کہ قوت فاعلہ نے اس کو اس صورت کی طرف ہمیشہ یا اکثر حرکت دی ہے اور غایت سے ہماری مراد یہی ہے۔ اور اگر اجزاء کی غایتیں مختلف ہوں تو یہ اختلاف زمین کے اجزاء کی ماہیت کے اختلاف کے سبب سے نہ ہوگا۔ بلکہ یہ اختلاف اس لئے ہوگا کہ گیہوں میں جو قوت موجود ہے اس نے اس کے اس جزء میں اس خاصیت کا افادہ کیا۔ اور اگر یہ خاصیت کسی اور ایسی خاصیت کے سبب افادہ کرے جو اس سے پہلے ہے تو تسلسل لازم آیا۔ اور اگر کسی اور خاصیت کی وجہ سے افادہ نہ ہو تو گیہوں کی ذات کے اندر جو قوت پوشیدہ ہے اس نے فعل کی طرف متوجہ کیا۔ اور اس سے اس فعل کا ہمیشہ یا اکثر صدور رہا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اگر طبعی قوت مقررہ غایتوں کی طرف متوجہ نہیں ہے تو زیتون گیہوں اور گیہوں تربوز کیوں نہیں اگاتا۔

پس جب یہ ثابت ہوگیا کہ طبعی افعال کی یہی غایتیں ہوتی ہیں تو ہم کہیں گے کہ جب ان کو عوائق اور رکاوٹیں نہ پیش آئیں تو یہی خوبیاں ہیں جس کی دو دلیلیں ہیں۔

پہلی دلیل یہ کہ جب یہ (طبعی افعال) مضرت رساں غایتوں کی طرف لیجاتے ہیں۔ تو (ان کا یہ فعل) دائمی اور اکثری نہیں ہوتا۔ بلکہ نفس ان کا کوئی عارضی سبب طلب کرتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ اس حیوان کو کیا ہوگیا جو یہ بیمار اور دبلا ہوگیا۔ اور اس عورت کو کیا ہوگیا جو اس کا حمل ساقط ہوگیا۔ جب ایسا ہے تو معلوم ہوا کہ خود طبیعت بھلائی کی طرف متوجہ ہے۔ دوسری (دلیل) یہ ہے کہ جب ہمیں طبیعت کا کوئی عارض یا کوتاہی محسوس ہوتی ہے تو ہم طبیعت کی فنی امداد کرتے ہیں۔ جیسے طبیب اس اعتقاد سے (اپنا عمل) کرتا ہے کہ (مریض کو) جو عارض

پیش آیا ہے وہ جب زائل ہو جائے گا یا قوت زیادہ ہو جائے گی تو (خود) طبیعت صحت اور خیر کی طرف پلٹ آئے گی اور یہ (ہمارے) مقصود پر دلالت کرتا ہے۔

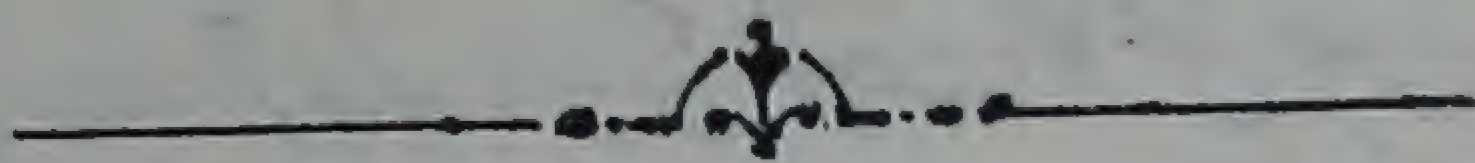
ان کے پہلے استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ بات نہیں ہے کہ طبیعت میں اگر غور و تامل کی قوت نہ ہو تو یہ ضروری نہیں کہ ہم اس پر یہ حکم لگا دیں کہ اس سے جو فعل صادر ہو اس کی غائیت ہی نہیں ہوتی اس لئے کہ غور و تامل (رویت) کسی فعل کو غایت والا فعل نہیں بناتے بلکہ ایک فعل کو دوسرے فعل سے ممتاز اور اس (فعل) کو واقع ہونے کے لئے معیّن کر دیتے ہیں۔ پھر ان افعال میں سے بھی ہر فعل کی ایک خاص غایت ہوتی ہے۔ جس کی طرف یہ فعل بغیر کسی اور سبب کے بذاتہٖ پہنچتا ہے یہاں تک کہ اگر ہم (اس فعل کے) داعیوں اور باعثوں کا مختلف نہ ہونا فرض کر لیں تب بھی نفس سے ایک فعل بغیر غور و تامل کے صادر ہو گا۔ ۵۳۴

جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ صنعتوں کا غایتوں کے لئے ہونا تو ایک یقینی امر ہے۔ مگر جب یہ ملکہ ہو جاتی ہیں تو ان کے استعمال میں غور و تامل کی ضرورت نہیں پڑتی۔ بلکہ غور و تامل اکثر اس (یعنی کام کرنا) کا مانع ہو جاتا ہے۔ جیسے ایک ماہر کاتب اگر ایک ایک حرف میں غور کرتا رہے تو اس کا کام نہ چل سکے گا۔ اسی طرح اس شخص کی حالت ہے جس کا پاؤں پھسل جائے تو وہ کسی چیز کو (بغیر غور وفکر) تھام لیتا ہے۔ اور اگر کسی عضو میں خارش ہو تو بغیر سوچے سمجھے ہاتھ جلدی سے اس طرف بڑھ جاتا ہے۔

مگر (اس یعنی معترض) کی طرف سے یہ کہنا بھی درست ہے کہ قوت نفسانی جب کسی عضو کو ظاہر میں حرکت دیتی ہے تو اس کی یہ تحریک (در اصل) وتر کی تحریک کے واسطہ سے ہوتی ہے۔ اور نفس کو اس کا شعور نہیں ہوتا۔

ان کے دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ اس کائنات میں فساد کبھی اس کے کمال کے معدوم ہونے کے سبب سے ہوتا ہے اور کبھی اس زیادتی کے حاصل ہو جانے کے سبب سے ہوتا ہے جو طبعی مجریٰ سے خارج ہے۔ رہے اعدام تو وہ اس امر کی شرط نہیں ہوتے کہ طبیعت غایت کی طرف اس طرح متوجہ ہو کہ اس تک پہنچ جائے۔ موت و ذبول یہ سب اس لئے ہے کہ طبیعت نے غایت تک پہنچنے میں

کوتاہی کی۔ رہا ذبول کا نظام تو اس کے دو سبب ہوتے ہیں۔ جن میں سے ایک (سبب) بالذات ہے۔ یعنی حرارت۔ اور دوسرا بالعرض یعنی طبیعت اور ان دونوں میں سے بھی ہر ایک کی ایک غایت ہے۔ حرارت کی غایت رطوبت کی تحلیل ہے۔ تاکہ مادہ کو آگے بڑھا کر نظام کی مدد کرے اور وہ طبیعت جو بدن میں ہے اس کی غایت یکے بعد دیگرے امداد سے بدن کی ممکنہ حفاظت ہے۔ لیکن ہر دوسری مدد پہلی مدد سے کمتر ہوتی ہے۔ جس کی تفصیل تمہیں آگے علم النفس میں معلوم ہوگی۔ لہٰذا یہ امداد ذبول کے انضمام کا بالعرض سبب ہے۔ مگر یہ نظام والی ہونے کی حیثیت سے طبیعت کا فعل ہے۔ اگرچہ یہ بدن کی طبیعت کا فعل نہیں۔ اور ہم نے بھی یہ نہیں کہا کہ صورت طبعی کی ہر حالت کا اپنی طبیعت کی غایت ہونا واجب ہے۔ بلکہ ہم نے یہ کہا کہ ہر طبیعت اپنا کام اپنی غایت سے کرتی ہے مگر اس کے (یعنی طبیعت) کے غیر کا فعل تو کبھی یہ اس کی غایت کے لئے نہیں ہوتا۔ نیز موت کو اگر ہم زید کے لحاظ سے قیاس کریں تو اگرچہ یہ ایسی غایت نہیں ہے جو زید کے بدن کے لئے نفع بخش ہو۔ مگر اس کو (اگر زید کی بجائے) نظام کل کی طرف قیاس کریں تو یہ ایسی غایت ہے جو واجب ہے جیسا آگے تمہیں علم النفس میں معلوم ہوگا۔ رہیں وہ زیادتیں جو کسی نہ کسی غایت کے لئے ہوتی ہیں۔ تو (ان کی حقیقت یہ ہے کہ) مادہ جب زیادہ ہو جاتا ہے تو طبیعت اس کے زاید حصے کو بے کار نہیں رکھتی بلکہ اس صورت کی طرف حرکت دیتی ہے جس کا اپنے استعداد کے لحاظ سے وہ مستحق ہے۔ لہٰذا اس (یعنی بچے ہوئے مادہ میں) طبیعت کا فعل غایت سے کیسے ہوا۔ اور بارش کے متعلق جو کہا گیا ہے وہ قابل تسلیم نہیں۔ بلکہ اس کا سبب آفتاب کی نزدیکی اور دوری ہے۔ جو ایک الہٰی اور نظام والا سبب ہے جس کی غایتیں طبیعت میں اکثری ہوتی ہیں۔ جیسا تمہیں معلوم ہو چکا ہے۔ ان کے تیسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ ہر غایت کے لئے (ایک اور) غایت کا ہونا لازم نہیں آتا بلکہ حقیقی غایت بالذات مقصود ہوتی ہے۔ باقی اور چیزیں اسی کے لئے مقصود ہوتی ہیں اور جو چیز مقصود بالذات ہو اسکے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ کیوں مقصود ہوئی۔ اسی سبب سے یہ نہیں کہا جاتا کہ تم نے بھلائی اور تندرستی کیوں طلب کی اور تکلیف سے تم نے کیوں گریز کیا ان کے چوتھے استدلال کا جواب

یہ ہے کہ قوت محرقہ (جلانے والی) کی ایک ہی غایت ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ جلی ہوئی چیز کو اس کے جوہر کے متشاکل میں بدل دے (مگر) اس کا یہ عمل کبھی بستگی اور کبھی پگھلا دینا اس لئے ہوتا ہے کہ (اس کے) اس غایت تک پہنچنے کے لئے بعض جواہر میں (اس عمل کے لئے) تحلیل کا اور بعض جواہر میں عقد کا واسطہ درکار ہوتا ہے۔ لہذا یہ خارجی لازم ہیں۔ مگر (قوت محرقہ کی) ذاتی غایت ایک ہی ہے۔ جب ہم طبعی افعال کی غایتیں بیان کر چکے تو ہمیں چاہئے کہ اختیاری افعال کی غایتیں (بھی) بیان کر دیں۔

پانچویں فصل

عبث اور گزاف کی (بھی) غایت ہوتی ہے

۵۳۶

یہ جاننا ضروری ہے کہ اختیاری حرکتوں کے (بھی) مبادی ہوتے ہیں جن میں سے بعض ایسے ہیں کہ جو اپنے اعیان کے لحاظ سے ضروری ہیں۔ اور بعض ایسے ہیں جو اپنے اعیان کے لحاظ سے غیر ضروری ہیں۔ (اختیاری حرکات کے وہ مبادی جو اپنے اعیان کے لحاظ سے ضروری ہیں۔ ان میں بھی بعض قریبی) اور بعض بعیدی ہوتے ہیں۔ قریبی وہ قوت محرکہ ہے جو عضو کے عضلہ میں ہوتی ہے اور بعیدی قوت شوقی ہے۔ لہذا ان دونوں مبداؤں کا حاصل ہونا ضروری ہے۔ قوت محرکہ کی غایت وہی ہے جس کی طرف حرکت کی انتہا ہوتی ہے۔ اس کے سوا اس کی اور کوئی غایت نہیں ہوتی۔ رہی قوت شوقیہ تو اسکی غایت کبھی قوت محرکہ ہی کی غایت ہوتی ہے۔ جیسے انسان جب ایک جگہ کھڑے کھڑے تنگ آجاتا ہے تو وہ دوسرا مقام یاد دلاتی ہے اور اس کو (دوسری جگہ) کھڑے ہونے کا اشتیاق پیدا ہوتا ہے۔ اور وہ اس کو اس طرف حرکت دیتی ہے۔ لہذا اس کی غایت وہی ہے جو قوت محرکہ کی ہے اور کبھی اس کی غایت قوت محرکہ کی غایت سے الگ بھی ہوتی ہے۔ جیسے انسان

کے ذہن میں جب کسی دوست کی ملاقات کا نقشہ پھرتا ہے۔ تو اس کا اشتیاق پیدا ہو جاتا ہے۔ اور وہ اس مقام کی طرف حرکت کرتا ہے جہاں وہ اس (دوست) سے مل سکتا ہے۔ تو قوت محرکہ کی غایت اس مقام تک پہنچنا ہے (جہاں دوست سے ملاقات کی امید ہے) اور قوت شوقیہ کی غایت اس دوست کی ملاقات ہے۔ لیکن وہ مبداء جس کا اختیاری حرکتوں کو بعینہ حاصل ہونا ضروری نہیں فکر و تخیل ہے۔ کیوں کہ ان (دونوں) میں سے کسی ایک کا حاصل ہونا اگرچہ ضروری ہے مگر ان میں سے کوئی ایسا نہیں ہے کہ اس کا بعینہ حاصل ہو جانا واجب ہو۔

جب تم نے اس کو سمجھ لیا تو ہم کہیں گے کہ قوت محرکہ کی غایت لامحالہ موجود ہوتی ہے۔ کیونکہ اس حرکت کی (بھی) ایک انتہا ہے۔ پھر اس (یعنی حرکت کی انتہا) کے ساتھ قوت شوقیہ کی غایت نہ پائی جائے تو یہ کام قوت محرکہ کے لحاظ سے نہ سہی۔ مگر قوتِ شوقیہ کے لحاظ سے باطل کہلاتا ہے۔ جیسے کوئی شخص اس مقام تک پہنچ گیا جہاں دوست کی ملاقات مقرر تھی۔ لیکن وہ اس سے نہ ملا۔ مگر جب دونوں (یعنی قوت محرکہ اور قوت شوقیہ کی) غایتیں حاصل ہو جائیں۔ لیکن مبداءِ بعید فکر نہ ہو بلکہ تخیل ہو تو (یہ چار حال سے) خالی نہیں یا تو تنہا تخیل ہی مبداء ہوگا۔ یا اس کے ساتھ طبیعت بھی (شریک) ہوگی۔ جیسے تنفس یا اس کے ساتھ مزاج (شریک) ہوگا۔ جیسے بیمار کی حرکت یا اس کے ساتھ خلق اور ایسا ملکۂ نفسانی (شریک) ہوگا جو اس کا داعی ہے۔ اگر محض اکیلا تخیل (فعل کا) مبداء ہو تو اس کام کو جزاف کہتے ہیں۔ عبث نہیں کہتے۔ اور اگر (فعل کا) مبداء تخیل (تنہا نہ ہو بلکہ) طبیعت کے ساتھ ہو جیسے تنفس تو اس فعل کو ضروری قصد یا طبعی کہیں گے۔ اور اگر (فعل کا) مبداء (تنہا) تخیل (نہو بلکہ اس) کے ساتھ ملکۂ اور خلق (بھی مبداء ہونے میں شریک) ہوں تو اس فعل کا نام عادت ہے۔

جب تمھیں یہ معلوم ہو گیا تو (یہ بھی) ظاہر ہو گیا کہ عبث (ایک ایسا) فعل ہے جس کی کوئی غایت ہوتی ہے جو حقیقی خیر یا (اس کے خیر ہونے کا) گمان کیا جاتا ہے۔ رہی اس کی غایت تو داڑھی سے کھیلنا حرکت قریبہ کا مبداء ہے اور یہ وہ قوت ہے جو عضلہ میں ہے اور اس کے پہلے جو (امر)

۵۳۷

ہے وہ بغیر فکر کے تخیل ہوتا ہے اس کا مبدا، فکر نہیں۔ اور وہ غایت جو قوت محرکہ اور قوت شوقیہ کی ہے وہ (تو) حاصل ہو چکی۔ مگر وہ غایت نہیں حاصل ہوئی جو قوت فکریہ کی ہے کیونکہ یہ موجود نہیں لہذا ظاہر ہے کہ موجودہ مبادی کی غایتیں تو حاصل ہوگئیں اور جو غایتیں حاصل نہیں ہوئیں تو وہ محض اس وجہ سے حاصل نہیں ہوئیں کہ یہ غایتیں جن قوتوں کی غایتیں ہیں وہ (قوتیں) موجود نہیں۔

رہی اس کی تفصیل کہ یہ غایت حقیقی خیر ہے یا اس پر (خیر ہونے) کا گمان ہوا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر نفسانی فعل کسی ایسے شوق سے ہوتا ہے جو تخیل کے ساتھ (شریک ہے) لیکن بعض وقت (ایسا بھی ہوتا ہے کہ) اس تخیل میں ثبات و قرار نہیں ہوتا بلکہ یہ بہت جلد باطل اور زائل ہو جاتا ہے اور اس (تخیل) کا شعور بھی نہیں حاصل ہوتا لہذا تخیل اپنے شعور کے سوا ہوا۔ اور اگر ہر تخیل ایسا ہو کہ اس کا شعور لازمی ہو تو اس کا سلسلہ لامتناہی ہو جائے گا۔ پھر اس تخیلی شوق کی (بھی) لامحالہ کوئی علت ہوتی ہے۔ اور یہ (علت) یا تو عادت ہوتی ہے یا ایک ہیئت سے اکتا جانا ہوتا ہے۔ یا کسی نئے کام کے کرنے کی حرص ہوتی ہے اور یہ سب قوت متخیلہ کے لحاظ سے لذت بخش ہیں۔ اور جو (امر) کسی چیز کے لئے لذت بخش ہو۔ وہ اس چیز کے لئے قیاس کیا جائے تو خیر ہے۔ اگرچہ عقلِ انسانی پر قیاس کرو تو یہ حقیقی خیر نہیں۔ لہذا یہ چیزیں مظنونہ (گمان کی ہوئی) خیرات (خوبیاں) سے خالی نہیں۔ پھر اس کے آگے حرکات خیریہ کی تخصیص کی ایسی علتیں بھی ہیں جو ضبط (تحریر) میں نہیں آسکتیں۔

چھٹی فصل

عالم کے وجود کی ایک حقیقی غایت ہے

دیمقراطیس کا ادعا ہے کہ عالم کی تکوین محض اتفاقی ہے۔ کیونکہ عالم کے مبادی ایسے چھوٹے چھوٹے اجرام ہیں کہ جن کی سختی کے سبب سے ان کا تجزیہ نہیں ہو سکتا۔ اور ان کے نہ ہونے سے خلاء (پایا جاتا) ہے۔ اور یہ غیر متناہی اجزاء غیر متناہی خلاء میں پھیلے ہوئے ہیں۔ ان کی شکلیں مختلف مگر ان کی طبیعتیں ایک دوسرے کی متشاکل (یعنی ہم شکل ویکساں) ہیں۔ اور یہ (اجزاء) ہمیشہ حرکت کرتے رہتے ہیں۔ اتفاقاً ان سب میں تصادم ہو گیا اور یہ ایک خاص ہیئت پر جمع ہو گئے تو (ان کے اس طرح جمع ہو جانے سے) یہ عالم بن گیا۔ مگر اس (یعنی دیمقراطیس) کا ادعا ہے کہ حیوانات اور نباتات کی تکوین اتفاقی نہیں۔ مگر تین امور ایسے ہیں جو دیمقراطیس کا قول فاسد ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ ۵۳۸

اول: یہ ظاہر ہو چکا ہے کہ اتفاق کسی طبعی یا ارادی یا قسری امر کی عرضی غایت ہے اور یہ ایک قسر کے دوسرے قسر کی طرف استناد کا سلسلہ غیر متناہی نہیں ہو سکتا جیسا کہ ثابت ہو چکا ہے۔ بلکہ اس کی انتہا طبیعت یا ارادہ کی طرف ہونی ضروری ہے پھر تو ارادہ اور

طبیعت اتفاق سے مقدم ہوئے لہذا عالم کا پہلا سبب ارادہ یا طبیعت ہے۔
دوسرا (امر جس سے دیمقراطیس کے نظریہ کی غلطی معلوم ہوتی ہے) یہ کہ ان اجزاء کی طبیعتیں اگر ایک دوسرے کی ہم شکل ہیں تو ان کی حرکتیں بھی ایک ہی جہت کی طرف ہوں گی اور ان کے درمیان تصادم اور حرکت میں رکاوٹ نہ ہوگی اور اگر ان میں باہم تصادم ہو بھی جائے تو اس (تصادم) کے سبب سے جو توقف (یعنی اجزاء کی حرکت کا رک جانا) حاصل ہو وہ زیادہ دیر تک باقی نہیں رہ سکتا مگر مشاہدۂ رصدی اس پر دلالت کرتا ہے کہ اجرام سماویہ اپنے حال پر باقی ہیں اور اگر ان کی طبیعتیں اور قوی باہم مختلف ہیں تو فلک مرکب ہو گیا بسیط نہیں رہا اور یہ باطل ہے۔
تیسرا (امر) یہ کہ اس (دیمقراطیس) نے ایسے امر کو اتفاقی قرار دیا ہے جو دائمی اور ایک نظام سے خارج نہیں ہوتا۔ اور جو امور اپنے خاص طریقوں سے متغیر ہوتے رہتے ہیں جیسے حیوانات اور نباتات کے حالات ہیں تو وہ ان کو معینہ غایتوں کے لئے قرار دیا ہے حالانکہ اس کے برعکس ہو تو اولیٰ ہے۔

ساتویں فصل

وہ ضروری غایتیں جو عرضی ہیں۔

تمھیں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ غایتیں یا تو اتفاقی ہوتی ہیں یا ضروری۔ اب یہ بھی سمجھ لو کہ ضروری غایتیں بھی یا تو ذاتی ہوتی ہیں یا عرضی۔ لہذا ذاتی غایت وہ ہے جو بالذات مطلوب ہو اور جو ذاتی نہیں ہوتی وہ (ان) تین امور سے کوئی ایک ہوگی۔

پہلا وہ امر جس کا وجود غایت کے وجود سے مقدم ہو جیسے لوہے کی سختی تاکہ اسکے سبب سے کاٹنے کی تکمیل ہو یہی نافع کہلاتا ہے (خواہ اس کا نافع ہونا) درحقیقت ہو یا گمان کے لحاظ سے ہو۔ دوسرا (امر) وہ ہے جو غایت کے ملزوم کا لازم ہو۔ لہذا اس کا وجود غایت کے ساتھ ہوتا ہے جیسے ایک زیادہ تیز جسم ضروری ہے تاکہ اس سے کاٹنے کی تکمیل ہو۔ اور چونکہ یہ (تیزی) لوہے کے لئے لازمی ہے اس لئے لوہے کی ضرورت پڑی۔

تیسرا (امر وہ ہے) جو غایت کے بعد حاصل ہو جاتا ہے۔ اور یہ (حصول) یا تو بطریق لازم ہوگا جیسے وہ کھانا جسکی غایت اجابت ہو یا بطور لزوم کے ہوگا جیسے ورزش کے لیے خوبصورتی کہ تندرست شخص کو کبھی (ورزش سے) خوبصورتی حاصل ہو جاتی ہے۔ حالانکہ ریاضت کا مقصود جمال نہیں ہے۔ اور اسی طرح شادی اور اولاد کا معاملہ ہے کہ اولاد کی محبت اسکے تابع ہوتی ہے۔

۵۳۹

آٹھویں فصل

غائی علتوں کا متناہی ہونا

اس کی دلیل یہ ہے کہ غائی علتیں وہ ہیں جو بالذات مطلوب ہوں۔ اس لئے اگر ہم ایسی غائی علتیں فرض کریں کہ جن کی کوئی انتہا نہ ہو تو ان میں کوئی چیز ایسی ہوگی جو بالذات مطلوب ہے یا ایسی نہ ہوگی۔ اگر ان میں کوئی ایسی چیز ہو جو بالذات مطلوب ہے تو (ان کا) تسلسل جاتا رہا۔ اور اگر ان میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو بالذات مطلوب ہو تو یہاں کوئی علت غائی ہی نہیں۔ لہذا غائی علتوں میں تسلسل کو جائز رکھا جائے تو یہ لازم آئے گا کہ غائی علتیں رفع اور باطل ہو جائیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ حرکت فلکی غیر متناہی ہے لہذا اس کے متعلق یا تو یہ کہا جائیگا کہ اس (حرکت فلکی) کی کوئی غایت ہی نہیں یا یہ کہا جائے گا کہ اس کی غایتیں نامتناہی ہیں۔ اور یہ دونوں وجہیں تمہارے قول کی نقیض ہیں۔ اسی طرح ان حوادث کے متعلق بھی کہا جائے گا۔ جو بنتے اور بگڑتے رہتے ہیں۔ اسی طرح ان نتیجوں کے متعلق بھی جو قیاسوں کے بعد ظاہر اور نامتناہی ہوتے ہیں۔

ہم کہیں گے کہ مدبر عالم طبیعت کی غایت ذاتی جنسی ماہیتیں نہیں ہیں جیسے

ریہ نہیں ہو سکتا کہ) کوئی جسم یا حیوان (تو) پایا جائے مگر ایک نوع کا کوئی معین شخص نہ پایا جائے بلکہ ذاتی غایت یہ ہے کہ نوعی ماہیتیں دائمی وجود کے ساتھ پائی جائیں۔ اگر ان میں سے ایک شخص باقی رہ سکتا ہے تو اسوقت ایک کے بعد ایک ہونے والے اشخاص کی احتیاج نہیں رہتی تو لامحالہ ان کے اشخاص نہیں پائے جائیں گے۔ جیسے سورج اور چاند کی موجودگی میں ہوتا ہے اور اگر ایک شخص کی بقا ناممکن ہو جیسے کائنات اور فاسدات میں ہوتا ہے تو اس وقت یکے بعد دیگرے ہونے والے اشخاص کی ضرورت ہوتی ہے۔ مگر (یہ احتیاج) اس حیثیت سے نہیں ہوتی کہ کثرت بالذات مطلوب ہے۔ بلکہ (یہ احتیاج) اس حیثیت سے ہے کہ بالذات مطلوب اس کے بغیر حاصل ہی نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا اشخاص کا نامتناہی ہونا ذاتی غایت نہیں بلکہ عرضی غایت ہے۔ اور ہم نے ذاتی غایتوں ہی میں متناہی ہونے کو واجب کہا ہے مدبر عالم طبیعت کی غایت کا لبس یہی بیان ہے۔ ۵۴۰

رہی اس طبیعت کی غایت جو ایک معیّن شخص کے ساتھ مخصوص ہے تو یہ اس شخص کا باقی رہنا ہے اور اس کی اس کے سوا کوئی غایت ہی نہیں۔ رہی فلک کی ابدی حرکت تو تمھیں آگے معلوم ہوگا کہ اس کا مقصد یہ ہے کہ ممکنہ اوضاع قوت سے فعل میں آجائیں۔ اور یہ چونکہ اس کے بغیر نہیں ہو سکتا کہ جزئی اوضاع ایک کے بعد ایک ہوتے چلے جائیں۔ اس لئے ایک کے بعد ایک ہونے والی اوضاع لامحالہ عرضی غایتیں ہوئیں۔

رہے مقدمات اور نتائج تو یہ جان لینا ضروری ہے کہ علت غائی کو متناہی کہنے سے ہماری مراد یہ ہے کہ ایک فاعل کا ایک ہی فعل سے پہلے یکے بعد دیگرے نامتناہی غایتوں کا قصد کرنا ناجائز ہے۔ مگر بہت سے افعال کی بہت سی غایتیں ہوں تو یہ جائز ہے۔ اور یہاں ہر قیاس کی ایک معیّن غایت ہے اور خود اس قیاس کی اس کے سوا اور کوئی غایت نہیں یہ اس کا نقیض نہیں ہے جو ہم نے بیان کیا ہے۔

نویں فصل

علت غائی کا علت ہونا

علت غائی کی (ابھی) ایک ماہیت اور ایک وجود ہوتا ہے۔ وہ اپنی ماہیت سے باقی اور تمام علتوں کے لئے بالفعل علت ہونے کی علت ہوتی ہے۔ مگر (اس کا یہ علت ہونا) نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ ماہیت اس وقت تک علت ہی نہیں جب تک کہ (خود) اس کا تصور نفس میں حاصل نہ ہو جائے۔ شیخ نے اسی طرح بیان کیا ہے۔ اور اس کا اقتضا یہ ہے کہ کبھی افعال کی غایتیں نہ ہوں اس لئے کہ ان کا اور اکس اور تصور ہی نہیں ہوتا اور یہ اس کے اس مذہب کا نقیض ہے جو اس نے طبعی افعال کے لئے غایتوں کو ثابت کیا ہے۔ رہا غایتوں کا وجود تو یہ غایتیں یا تو ایسے حادث امور ہوں گے جن کی طرف حرکتوں کی انتہا ہوتی ہے یا وہ ایسی نہ ہو گی۔ اگر یہ حادث امور ہیں تو یہ اپنے وجود میں سب علتوں کی معلول ہیں۔ لہذا اس وقت انکی ماہئیں ان کے علت وجود کی علت ہونگی اور ان کا وجود اپنی ماہیتوں کے معلول کا معلول ہو گا۔ لیکن جب کوئی حادث امر غایت نہ ہو تو باقی اور تمام علتیں ان کے وجود کی علتیں نہ ہونگی۔ پھر تو علت غائی اپنی ماہیت سے باقی اور تمام علتوں کے

۵۴۱ علت ہونے کی علت ہے۔ رہا اس کا اپنے وجود سے معلول ہونا تو یہ واجب نہیں ہے بلکہ غایت اگر حادث ہے تو وہ اپنے وجود میں باقی اور تمام علتوں کی معلول ہوگی۔ ورنہ نہ ہوگی۔ لہذا اس کا باقی اور تمام علتوں کی علت ہونا اس کی لذاتہ ہے۔ لیکن اس کا باقی اور تمام علتوں کا معلول ہونا ان کا لذاتہ نہیں بلکہ اس کے حادث ہونے کی وجہ سے ہے اس لئے اس کے متعلق یہی کہا گیا ہے۔

دسویں فصل

غایت اور خیر کا فرق

واضح ہو کہ فاعل جب کسی صورت کے مادہ میں حاصل ہوتا ہے تو اس کا اصلی مقصد یا یہ ہوتا ہے کہ اس مادہ میں وہ صورت حاصل ہو جائے یا اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس تحصیل کے ذریعہ سے خود کوئی صفت حاصل کرے۔ پہلے کی مثال انسان کی قوت مصورہ ہے جس کی غایت یہ ہوتی ہے کہ اس مادہ میں یہ صورت حاصل ہو جائے۔ دوسرے کی مثال ایسی ہے جیسے سکونت کے لئے مکان بنانا۔ کیونکہ اس کی ذاتی غایت یہ نہیں ہوتی کہ اس مادہ میں گھر کی صورت حاصل ہو جائے۔ بلکہ رہائش کی خواہش ایک ایسی صفت ہے جو گھر بنانے والے کو حاصل ہوتی ہے۔ لیکن پہلی قسم تو حاصل شدہ صورت ہے۔ جس کی نسبت چار امور کی طرف ہے۔ اس کی نسبت فاعل کی طرف اس حیثیت سے ہے کہ اس کا تصور فاعل کے لئے محرک ہے۔ اور وہ اس امر کی علت ہے کہ اس کی فاعلیت بالفعل حاصل ہو لہذا اس اعتبار سے یہ صورت غایت ہو گی

دوسری اس کی وہ نسبت ہے جو مادہ کو اس (صورت) کے قبول کی طرف

حرکت کرنے کے لئے ہوتی ہے۔ اور اس اعتبار سے یہ نہایت کہلاتی ہے۔ اور غایت اور نہایت میں فرق ہے۔ اس لئے کہ جب کسی چیز کی غایت کا وجود ہوجائے تو وہ چیز باطل نہیں ہوتی مگر اپنی نہایت کے وجود کے وقت وہ باطل ہوجاتی ہے۔

تیسری اس کی وہ نسبت ہے جو مادہ کی طرف اس وقت ہوتی ہے جبکہ وہ اس سے بالقوہ موصوف تھا۔ اور یہ اسی اعتبار سے خیر ہوتی ہے۔ کیونکہ کسی چیز کے عدم کمال کو شر اور کمال حاصل ہوجانے کو خیر کہتے ہیں۔

۵۴۲ چوتھی اس کی وہ نسبت ہے جو مادہ کی طرف اس وقت ہوتی ہے جبکہ مادہ اس سے بالفعل موصوف ہوتا ہے اس اعتبار سے یہ صورت ہوئی۔

رہی دوسری قسم جیسے رہائش کی خواہش تو یہ (ایسی چیز ہے جو) خود فاعل ہی کو حاصل ہوئی ہے مگر اس کے دو اعتبار ہیں۔ ایک[1] اس کا تصور جس کی وجہ سے فاعل بالفعل فاعل ہوا۔ اسی اعتبار سے یہ غایت ہے۔ دوسرا[2] (اعتبار) یہ ہے کہ ایک چیز جو پہلے (اس سے) بالقوہ موصوف تھی بعد میں وہ بالفعل موصوف ہوگئی۔ اور یہ اسی اعتبار سے خیر ہے۔ خواہ حقیقی خیر ہو یا اس پر (خیر ہونے کا) گمان کیا گیا ہو۔ یہ بھی سمجھ لینا ضروری ہے کہ مادہ میں صورت حاصل ہونے کے لئے فاعل قریب کی غایت خود یہی صورت ہوتی ہے اور جو چیز ایسی ہو کہ اسکی غایت مادہ میں صورت نہو تو وہ فاعل قریب نہیں ہے۔ اگر (کوئی) ایسی بات پیش آئے کہ جس کی غایت مادہ میں صورت ہو۔ اور وہ جس کی غایت مادہ میں صورت نہ ہو (یہ دونوں اگر) ایک ہی چیز ہوں تو اس واحد کی وحدت موضوع کے سبب سے ہے جیسے کوئی شخص اپنے رہنے کے لئے گھر بنائے۔ تو اس (شخص) کی اس (گھر میں) سکونت اس (گھر) کی تعمیر کی کسی نہ کسی طرح علت ہے۔ مگر سکونت علت بعیدہ ہے تو لامحالہ اس کی غایت یہ نہیں ہوئی کہ مادہ میں صورت ہو۔ البتہ مادہ میں مکان کی صورت کا حاصل ہونا تعمیر کی علت قریبہ ہے۔ لہذا اس کی غایت لامحالہ یہی مادی صورت ہوئی۔

گیارھویں فصل

جود

اس (یعنی جود) اور خیر کے درمیان یہ فرق ہے کہ جود وہ ہے جس میں بغیر کسی معاوضہ کے اس چیز کا افادہ ہوتا ہے جس کا (عقل سلیم کی رو سے) افادہ ہونا چاہیئے۔ لہذا جو شخص کسی ایسے شخص کو چھری عطا کرتا ہے جو مظلوم کو قتل کر دے تو ایسا شخص جواد نہیں۔ اور جو (کسی کو چھری) اس لئے عطا کرتا ہے تاکہ اس سے معاوضہ حاصل کرے وہ بھی جواد نہیں۔ اور معاوضہ کے لئے یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ وہ سب کا سب کسی خاص جنس سے ہو۔ بلکہ تعریف و توصیف جزا و کا استحقاق اور اکتساب کمال یہ سب معاوضہ ہیں۔ لہذا جود یہ ہے کہ خیر کا افادہ اس شرط کے ساتھ ہو کہ معاوضہ نہ ہو۔ بس اسی سے جواد اور خیر کا فرق ظاہر۔

بارھویں فصل

جو شخص کسی غرض سے کام کرے وہ ناقص ہے

اس کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص کوئی کام کسی غرض سے کرتا ہے تو وہ (دو حال سے) خالی نہیں ہوتا۔ یا تو یہ ہوگا کہ اس (کام) کے وجود اور عدم دونوں کی نسبت اس (شخص) کی طرف یکساں ہوگی۔ یا ایسا نہ ہوگا۔ اگر ایسا ہو کہ وہ (دونوں) اس کے پاس یکساں ہوں تو یہ محال ہوگا کہ ان دونوں میں سے کوئی بھی ایک اس کو ایک جانب کے فعل پر ابھاریں۔ پھر دونوں میں سے کوئی ایک جانب بھی فاعل کی غرض نہ ہوگی۔ اور اگر (ایسا ہو کہ) فاعل کے پاس ان دونوں میں سے ایک جانب دوسرے سے مرجح ہو تو یہ (جانب) اس فاعل کے لئے زیادہ مرجح ہوا۔ پھر فاعل اگر اس فعل کو نہ کرے تو یہ (اس فعل کو) اولویت حاصل نہیں ہوئی۔ اور یہ اولویت حاصل نہ ہونے کے وقت فاعل کی جو حالت ہوگی وہ یقیناً اس حالت سے ناقص تر ہوگی جو اس اولویت کے حاصل ہونے پر ہوگی۔ لہذا ثابت ہوا کہ ہر وہ فاعل جو کسی غرض سے کوئی کام کرتا ہے تو وہ بجائے خود ناقص ہے اور یہ فعل اس کے کمال کا سبب ہوتا ہے۔ ۵۴۳

اگر یہ کہا جائے کہ وہ (فاعل اس فعل کو) اپنی تکمیل کے لئے نہیں کرتا بلکہ اس سے

اس کے غیر کی تکمیل (مقصود) ہوتی ہے۔ اور جواد کی شان ہی یہ ہے کہ وہ ایسا کرے۔
تو ہم کہیں گے کہ اس فعل سے اپنے غیر کی تکمیل کو اس (فاعل) کی طرف نسبت کریں تو (اس کی دو صورتیں ہونگی)۔ یا تو یہ حالت اس حالت سے اولیٰ ہوگی جس میں اس فعل سے غیر کی تکمیل نہیں ہوئی۔ یا ایسا نہ ہوگا۔ اگر پہلی صورت ہو تو یہ لازم آیا کہ اس فعل سے غیر کی تکمیل اس (یعنی فاعل) کی تکمیل کا سبب ہو۔ اور وہی محال عائد ہوا اور اگر اس چیز سے غیر کی تکمیل اور عدم تکمیل دونوں فاعل کی طرف نسبت کے لحاظ سے یکساں ہوں تو یہ محال ہو گا کہ غیر کی تکمیل اس (فاعل) کا مقصود اور اس (فاعل کے) داعی کا مرجح ہو۔ توفیق خدا کی طرف سے ہے۔ اس فن کے خاتمہ میں اس باب کے بقیہ مباحث ہیں جن کی دو فصلیں ہیں۔

پہلی فصل

وہ امور جو علتوں کے درمیان مشترک ہوتے ہیں

واضح ہو کہ چاروں علتیں چھ امور میں (باہم) مشترک ہیں۔ پہلا (امر فاعل ہے) جو بالذات ہوتا ہے اور جو بالعرض بھی ہوتا ہے۔ فاعل بالذات وہ ہے جو اس فعل کا بذاتہ مبداء ہو اور جو اس طرح نہ ہو وہ فاعل بالعرض ہے اس کی پانچ قسمیں ہیں

(الف) یہ ہے کہ فاعل کوئی ایسا فعل کرے جو کسی چیز کی ضد کو زائل کردے اور وہ چیز اس کے سبب سے قوی ہو جائے جیسے سقمونیا کہ جب وہ صفراء کو زائل کردیتی ہے تو برودت حاصل ہوتی ہے اور یہ برودت سقمونیا کے ساتھ مل جاتی ہے۔ ۵۴۴

(ب) فاعل مانع کا دور کرنے والا ہو۔ اگرچہ (فاعل کی) منع کے ساتھ ضد کا افادہ نہ ہو جیسے کوئی ستون کو الگ کردے تو اس کو چھت کا ڈھالنے والا کہا جائے گا۔

(ج) ایک ہی چیز میں بہت سی صفتیں ہوں اور ان ہی میں سے بعض صفتوں کے اعتبار سے وہ فعل کا بالذات مبداء ہو۔ مگر باقی اور تمام اعتبارات کے ساتھ اس کو لیا جائے تو وہ بالعرض فاعل ہو۔ جیسے کسی طبیب کو معمار کہا جائے۔ یعنی اس شخص کو جو طبیب ہونے سے موصوف ہونے کے (علاوہ) معماری سے (بھی) موصوف ہے (معمار کہا جائے)

(د) اتفاقی غایتیں جیسے پتھر (کوئی عضو) توڑ دیتا ہے۔ اور یہ اس کو محض اسلئے
عارض ہوتا ہے کہ وہ بذاتہ اترتا ہے۔ مگر اس کی اثنائے مسافت میں اتفاقاً کوئی عضو واقع
ہوا تو وہ اس سے متاثر ہوگیا۔

(ھ) فاعل کا ساتھی اس کو بطریق وجوب فاعل بالعرض
نہ قرار دے۔ لیکن بالذات ایسا مادہ ہو جو اپنی ذاتی خصوصیت کے سبب ایک معینہ
صورت کے قابل ہو۔ جیسے شکل کے لئے موم ہے اور جو بالعرض ہے

وہ دو امور ہیں۔
ایک یہ کہ قابل کو مقبول کی ضد کے ساتھ لیا جائے۔ تو مقبول کا مادہ قرار
دیا جائے۔ جیسے پانی کو ہوا کا مادہ قرار دیا جائے۔ دوسرا قابل کو ایسے وصف
کے ساتھ لیا جائے کہ جس (وصف) پر (قابل کی) قابلیت موقوف نہ ہو۔ مگر وہ اس
چیز کے ساتھ قابل قرار دیا جاتا ہے۔ جیسے ہم کہیں کہ طبیب (خود اپنا) علاج کر رہا ہے
تو وہ طبیب ہونے کی حیثیت سے تو دوا نہیں کھا رہا ہے بلکہ بیمار ہونے کی حیثیت
سے دوا کھا رہا ہے۔ رہی بالذات صورت تو یہ ایسی ہے جیسے کرسی کے لئے
شکل۔ اور بالعرض (صورت) ایسی ہے جیسے اس (کرسی) کے لئے سیاہی اور سفیدی
ہیں رہیں ذاتی اور عرضی غایتیں تو یہ تمہیں معلوم ہوچکی ہیں۔

دوسرا (مشترک امر) دوری اور نزدیکی ہے فاعل قریب وہ ہے کہ
اس کے اور معلول کے درمیان واسطہ نہ ہو جیسے اعضاء کی حرکت کے لئے
وتر ہے۔ اور (فاعل) بعید وہ ہے کہ اس کے اور معلول کے درمیان واسطہ ہو
جیسے اعضاء کی تحریک کے لئے نفس کی حالت ہے۔ اور مادہ قریبہ وہ ہے
جس کی صورت کو قبول کرنا اس پر موقوف نہ ہو کہ کسی اور دوسری چیز کا بھی
اس سے انضمام ہو۔ یا اس کے اندر کوئی اور حالت پیدا ہو جائے جیسے بدن
کے لئے اعضاء ہیں اور مادہ بعیدہ وہ ہے جو ایسا نہ ہو۔ خواہ اس کی وجہ یہ ۵۴۵
ہو کہ وہ اکیلا قابل نہیں ہے بلکہ وہ قابل کا جزء ہے۔ یا اس کی وجہ یہ ہو کہ وہ
اگرچہ قابل ہے مگر اس میں ایسی حالتوں کا پیدا ہو جانا ضروری ہے کہ ان کے
سبب سے اس (مادہ) میں اس صورت کو قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے

پہلی ایسی ہے جیسے ایک خلط عضو کی صورت کے لئے خلط ہے دوسری ایسی ہے جیسے خلط کی صورت کے لئے مخلوط ارکان ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہ غذائیت اور کیلوسیت کے بہت سے اطوار کے بغیر پوری نہیں ہوتی۔ اور قریبی صورت ایسی ہے جیسی مربع کی تربیع اور بعیدہ (صورت) ایسی ہے جیسے مربع کے لئے زاویہ والا ہونا۔ اور قریبی غایت ایسی ہے جیسی دوا کے لئے صحت اور غایت بعیدہ ایسی ہے جیسی دوا کے لئے سعادت۔

تیسرا۔ (امر مشترک) علت کا خاص اور عام ہونا ہے۔ لہذا خاص فاعل وہ ہے جس سے ایک ہی چیز منفعل ہو۔ جیسے وہ آگ جو (صرف) ایک ہی کو جلائے۔ اور عام (فاعل) وہ ہے جس سے بہت سی چیزیں منفعل ہوں۔ جیسے وہ آگ جو بہت سی چیزوں کو جلائے اگرچہ وہ بلا واسطہ ہو۔ اور خاص مادہ وہ ہے جس میں سوائے اس ایک (خاص) صورت کے (کوئی) اور (دوسری صورت) نہ حلول کر سکے۔ جیسے انسان کا جسم اس کی صورت کے لئے ہے اور عام مادہ ایسا ہے جیسے کرسی اور تخت کی صورت کے لئے لکڑی ہوتی ہے قریب اور خاص کے درمیان فرق ہے کیونکہ وہ کبھی قریب اور عام ہوتا جیسے تخت کے لئے لکڑی اور خاص صورت وہ ہے جو کسی چیز کا جزء یا اس کی فصل یا اس کا خاصہ (یعنی عرض خاص) ہو۔ اور عام (صورت) ان اجناس کی طرح ہے۔ اور خاص غایت وہ ہے جو صرف ایک ہی طریقے سے حاصل ہو۔ اور عام (غایت) وہ ہے جو متعدد طریقوں سے حاصل ہو۔

چوتھا۔ (مشترک امر) کلی اور جزئی ہے۔ لہذا جزئی فاعل وہ ہے جو شخصی یا نوعی یا جنسی معلول کی (علی الترتیب) شخصی یا نوعی یا جنسی علت ہو۔ اور ان میں سے ہر ایک اپنے نظیر کا مقابل ہے۔ اور کلی وہ ہے جو اپنے مثل سے کسی چیز کا موازی نہ ہو۔ جیسے اس علاج کا طبیب یا اس علاج کا صانع۔ اور مادہ میں بھی یہی ہوتا ہے۔ اور صورت میں (بھی) لہذا کلی ہونے اور جزئی ہونے خاص اور عام ہونے کے غایت کے لحاظ سے (ان امور میں) کوئی فرق نہیں۔ لہذا جزئی (ایسا ہے) جیسے زید نے (اپنے) فلاں قرضدار کو ایک خاص حرکت

سے پکڑلیا۔ اور کلی ایسا ہے جیسے ظالم کو سزا دینا۔

پانچواں (مشترک امر) علت کا بسیط اور مرکب ہونا۔ لہٰذا بسیط فاعل وہی چیز ہے جس کی ذات یکتا ہو۔ اور حق تو یہ ہے کہ اس لحاظ سے (حقیقی بسیط) علت وہی مبداء اول ہے اور مرکب (فاعل) وہ ہے جس کی اثر اندازی چند امور کے جمع ہو جانے کی وجہ سے ہو۔ خواہ یہ امور ایسے ہوں کہ جو نوع میں متفق ہیں۔ جیسے متعدد لوگ کشتی کو حرکت دیتے ہیں (یہ امور ایسے ہوں جو باہم ایک دوسرے سے) نوع میں مختلف ہوں۔ جیسے وہ بھوک جو قوت جاذبہ اور حساسہ سے ہوتی ہے اور بسیط مادہ ایسا ہے جیسے جسمیت کیلئے ہیولیٰ اور تکرطی کی چیزوں کے لئے بظاہر لکڑی ہوتی ہے اور مرکب (مادہ) ایسا ہے جیسے تریاق کے لئے عقاقیر (جڑی بوٹی) اور بسیط صورت ایسی ہے جیسے پانی اور آگ کی صورت۔ اور مرکب صورت ایسی ہوتی ہے جیسی انسان کی صورت کہ جس سے مراد وہ مجموعہ ہے جو کئی امور سے حاصل ہوا ہے۔ اور بسیط غایت ایسی ہوتی ہے جیسے کھانے سے سیری۔ اور مرکب (غایت) سے مراد وہ مطلوب ہے جو ایسے امور سے مرکب ہو کہ ان میں کا ہر ایک (امر) بلحاظ مطلوب ہونے کے غیر مستقل ہو۔

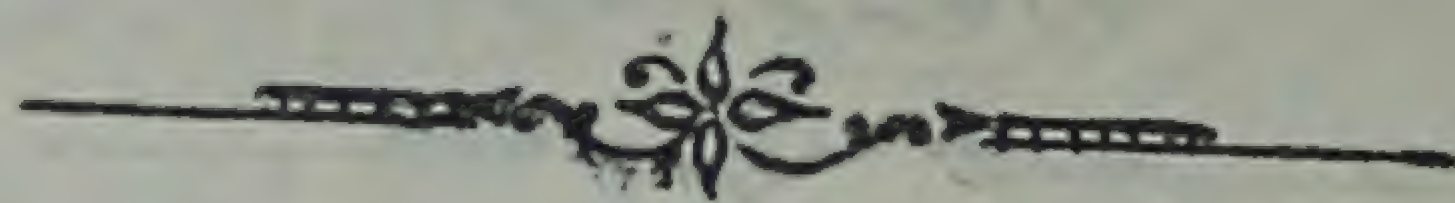
چھٹا (مشترک امر) قوت اور فعل ہے۔ لہٰذا بالقوہ فاعل اس آگ کی طرح ہے جس نے ابھی اس چیز میں اشتعال نہیں پیدا کیا جس میں اس کا اشتعال پیدا کرنا درست ہے (یعنی جس چیز میں بھڑکنے کی صلاحیت موجود ہے اس کو ابھی نہیں بھڑکایا)۔ اور قوت بھی کبھی قریبی ہوتی ہے جیسے استاد میں کتابت کی قوت، اور کبھی (قوت) بعیدہ ہوتی ہے جیسے بچہ میں کتابت کی صلاحیت اور موضوع کبھی بالقوۃ ہوتا ہے جیسے بدن انسانی کی صورت کے لئے نطفہ اور کبھی بالفعل ہوتا ہے جیسے انسان کا بدن۔ رہی صورت تو یہ کبھی بالفعل ہوتی ہے۔ جو ظاہر ہے۔ اور کبھی (صورت) بالقوہ ہوتی ہے۔ یعنی یہ وہ امکان ہے جو ایک معین موضوع میں عدم صورت کا متقارن ہے۔ رہا غایت کا بالقوۃ یا بالفعل ہونا تو یہ ایسا ہے جیسے صورت کا بالقوۃ یا بالفعل ہونا۔

۵۴۶

دوسری فصل

عدم کے مبداء ہونے کا مطلب

آگے ہم برہان سے اس کو ثابت کریں گے کہ جسم بحیثیت جسم ہونے کے ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے۔ لہٰذا بحیثیت جسم ہونے کے جسم کے لئے مبادی مفارقہ سے دو مبداء ہیں جن میں سے ایک ہیولیٰ اور دوسری صورت ہے۔ لیکن اس (یعنی جسم) کو جب اس حیثیت سے لیا جاتا ہے کہ وہ حادث یا متغیر یا مستکمل ہے تو اس کا (ایک) تیسرا مبداء (بھی) ہے اور یہ عدم ہے لہٰذا (پہلے) ہم تینوں الفاظ کے معنی بیان کر دیتے ہیں پھر اس کے بعد ان امور کی طرف نسبت کرنے سے عدم کے مبداء ہونے کو بیان کریں گے۔ لہٰذا متغیر وہ ہے جو (پہلے) ایک صفت سے موصوف تھا۔ پھر اس سے (پہلی صفت) باطل ہو گئی اور اس (موصوف) میں دوسری صفت پیدا ہو گئی۔ تو یہاں ایک ایسی چیز (بھی) ہو گی (جو دونوں حالتوں میں) برقرار رہی۔ (پس یہی متغیر ہے جس کی پہلی صفت اور وہ حالت بدل گئی جو پہلے موجود تھی پھر معدوم ہو گئی) اور اس کی (یہ دوسری) حالت جو پہلے معدوم تھی۔ (اب بعد میں) پائی گئی۔ تو اس سے ظاہر ہوا کہ متغیر کے لئے عدم

ضروری ہے مگر مستکمل وہ ہے جو ایک صفت سے (پہلے) خالی تھا۔ پھر اس سے کوئی چیز زائل ہونے کے بغیر یہ صفت (جو پہلے نہ تھی) اس میں حاصل ہوگئی لہذا ظاہر ہوا کہ مستکمل کے لئے بھی بحیثیت مستکمل ہونے کے عدم ضروری ہے۔ کیونکہ اگر یہاں عدم نہ ہو تو کمال ہمیشہ حاصل ہوگا پھر اس میں تغیر نہیں ہوا۔ اور نہ استکمال ہوا۔ تو (معلوم ہوا کہ) متغیر اور مستکمل دونوں اپنے متغیر اور مستکمل ہونے میں عدم کے محتاج ہیں۔ حالانکہ عدم اپنے عدم ہونے میں متغیر اور مستکمل کے تحقق کا محتاج نہیں۔ لہذا عدم ان دونوں کا مبداء ہوا۔ کیونکہ مبداء سے یہاں ہماری مراد یہی ہے کہ وہ چیز جو محتاج الیہ ہے (یعنی وہ چیز جو خود کسی کی محتاج نہیں بلکہ دوسرا اس کا محتاج ہے وہی مبداء ہے) عدم کے مبداء ہونے کے متعلق بس یہی کہا گیا ہے۔ علت و معلول کے متعلق ہمارا بیان یہیں ختم ہو جانا چاہیئے۔

پانچواں فن

حرکت اور زمانہ

اس میں بہتر فصلیں ہیں

پہلی فصل

حرکت کی رسم

واضح ہو کہ موجود کا پورے وجہ سے بالقوہ ہونا محال ہے۔ ورنہ اس کا وجود بھی بالقوہ ہوگا اور اسکا بالقوہ ہونا بھی بالقوہ ہوگا۔ تو قوۃ حاصل (بھی) ہوگی۔ اور غیر حاصل بھی اور یہ محال ہے۔ اور جب قوۃ بالفعل حاصل ہو تو وہ لامحالہ ذیقوۃ میں ہوگی۔ اس میں کوئی چیز یا تو پورے وجہ سے بالفعل ہوگی۔ یا بعض وجوہ سے بالفعل۔ اور بعض وجوہ سے بالقوہ ہوگی۔ ہر وہ چیز جو بالقوہ ہے۔ فعل کی طرف اس کا خروج یا تو دفعۃً ہوگا اور اسی کو کون کہتے ہیں یا دفعۃً نہ ہوگا اسی کا نام حرکت ہے۔ لہذا حرکت کی حقیقت یہ ہے کہ وہ حدوث یا حصول یا خروج ہے جو قوۃ سے

فعل کی طرف دھیرے دھیرے یا بتدریج یا بغیر دفعتہً ہو۔ یہ سب عبارتیں اس غرض کے افادہ کی صلاحیتیں رکھتی ہیں مگر متقدمین نے اس تعریف کو حقیر سمجھا (پسند نہیں کیا)۔ کیونکہ دفعتہً سے مراد (کسی چیز کا) آن میں حاصل ہونا ہے۔ اور آن سے مراد طرفِ زمان۔ اور زمانہ سے مراد حرکت کی مقدار ہے۔ لہٰذا تعریف دفعتہً کی تحلیل حرکت کی طرف منتہی ہوئی۔ اس لئے اگر ہم اس (لفظ دفعتہً) کو حرکت کی تعریف میں اختیار کریں تو دور لازم آیا۔ اسی طرح اگر ہم یہ کہیں کہ وہ یعنی (حرکت) قوۃ سے فعل میں دھیرے دھیرے یا بتدریج آنا ہے تو یہ سب (امور) بغیر زمانہ کے نہیں معلوم ہوتے۔ اور زمانہ بغیر حرکت کے نہیں معلوم ہو سکتا جس سے دور لازم آتا ہے۔

ایک فاضل اس کے جواب میں یہ کہتا ہے کہ دفعتہً لا دفعتہً اور تدریج کی حقیقت کا تصور یہ سب اوّلی تصورات ہیں۔ کیونکہ حس آن کی اعانت کرتی ہے۔ اس لئے ہم جانتے ہیں کہ یہ امور آن اور زمانہ ہی کے سبب سے معلوم ہوتے ہیں۔ بس یہی چیز ہے جو برہان کی محتاج ہے۔ اور یہ جائز ہے کہ حرکت کی حقیقت ان امور سے معلوم ہو۔ پھر حرکت کو زمانہ اور آن کی معرفت قرار دیا جائے۔ جو دونوں (یعنی زمانہ اور آن) آن اوّلی تصور والے امور (یعنی دفعتہً۔ لا دفعتہً اور تدریج) کے سبب ہیں۔ اس صورت میں دور لازم نہیں آتا یہ جواب اچھا ہے۔

پھر متقدمین نے تعریف کی اس نوع کو جب اچھا نہ سمجھا تو حرکت کی تعریف کا دوسرا طریقہ اختیار کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ حرکت ایک ایسا امر ہے جو کسی چیز کے لئے ممکن الحصول ہے اور جو امر کسی چیز کے لئے حاصل ہو سکتا ہے اس کا حصول اس چیز کا کمال ہوگا۔ لہٰذا حرکت اس چیز کا کمال ہے جو حرکت کر سکتی ہے۔ لیکن یہ باقی اور کمالات سے ایک جداگانہ چیز ہے کیونکہ اس کی حقیقت یہی ہے کہ غیر تک پہنچنا اور اس کی طرف چلنا۔ اور جو ایسا ہو تو لامحالہ اس کی دو خاصیتیں ہوں گی۔ ایک وہاں کوئی ایسا مطلوب ہونا چاہیے جو حاصل ہو سکتا ہے تاکہ اس کی طرف (متحرک کی) توجہ ہو۔ دوسرا جب تک یہ توجہ موجود ہے اس میں سے ایک چیز بالقوہ باقی ہے۔ (یعنی متحرک میں منتہی تک پہنچنے کی صلاحیت باقی ہے)۔ کیونکہ متحرک اسی وقت متحرک بالفعل ہوتا ہے

جبکہ مقصود کو نہ پہنچے اور جب تک ایسا ہے اس میں سے کوئی چیز (متحرک میں) بالقوۃ باقی ہے۔ اس صورت میں حرکت کی ہویت کا تعلق اس سے ہوا کہ اس میں سے کوئی چیز بالقوۃ باقی ہو۔ اور یہ کہ حرکت کا مقصود بالفعل حاصل نہ ہو۔ لیکن باقی اور کمالات میں ان دونوں خاصیتوں میں سے ایک خاصیت نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ کوئی چیز جب بالقوۃ مربع ہو اور پھر وہ بالفعل مربع ہو جائے تو مطلق مربعیت کا حاصل ہونا اس کا موجب نہیں کہ وہ منقضی ہو جائے۔ اور اس کے بعد اس کے سوا کوئی اور چیز حاصل ہو۔ نیز اس کے حاصل ہونے کے وقت اس میں سے کوئی چیز بالقوۃ باقی نہیں رہے گی۔

جب تم نے اس کو سمجھ لیا تو ہم کہتے ہیں کہ جس وقت جسم کسی مکان میں ہوتا ہے اور دوسرے مکان میں (بھی) اس کا حاصل ہونا ممکن ہے۔ تو اس (جسم) میں دو امکان ہیں۔ ایک اس مکان میں حاصل ہونے کا امکان دوسرے اس مکان کی طرف توجہ کا امکان۔ اور یہ تمھیں معلوم ہو چکا ہے کہ ہر وہ (امر) جس کا حاصل ہونا ممکن ہے اس (امر) کا حاصل ہونا۔ اس (چیز) کا کمال ہوگا۔ لہذا اس مطلوب کی طرف توجہ کمال ہے۔ لیکن مطلوب کی طرف توجہ لامحالہ مطلوب کے حصول سے مقدم ہوتی ہے۔ ورنہ اس کی طرف پہنچنا تدریجی نہ ہوگا۔ حالانکہ ہماری بحث اسی سے متعلق ہے۔ لہذا توجہ اس چیز کا پہلا کمال ہے جو بالقوہ ہے۔ لیکن ہر وجہ سے نہیں۔ کیونکہ حرکت جسم کی جسمیت کا کمال نہیں ہوتی۔ وہ (یعنی حرکت) اس (یعنی جسم) کا کمال اس جہت سے ہے جس کے اعتبار سے وہ بالقوہ ہے۔ لہذا اس صورت میں حرکت بالقوہ ہونے کی جہت سے بالقوہ کا پہلا کمال ہے۔ یہ ارسطاطالیس کی رسم ہے (یعنی ارسطو نے حرکت کی یہ تعریف بیان کی ہے) مگر افلاطون نے اسکی یہ رسم بیان کی ہے کہ وہ (حرکت) مساوات سے نکلنا ہے۔ یعنی کسی چیز کا اس طرح ہونا کہ اس کا حال ایک آن میں ایسا ہو جو اس کے پہلے کی آن اور اس کے بعد کی آن کے حال کا مساوی نہ ہو لیکن فیثاغورس نے حرکت کی رسم غیریت سے کی ہے۔ شاید یہ اس کی طرف اشارہ ہے کہ اسکا حال منجملہ صفات کے کسی ایک صفت میں ہر آن اس حال کا مغائر ہوتا ہے۔

۵۴۹

جو اس آن سے پہلے اور (اس آن کے) بعد ہے۔
واضح ہو کہ اس مقام پر اہم بحث یہ ہے کہ آیا ایک ہی چیز کا قوت سے فعل میں بتدریج آنا سمجھ میں بھی آتا ہے۔ (یا نہیں)؟ اگرچہ اس بات پر حکماء کا اتفاق ہے مگر مجھے اس میں شک ہے۔

کیونکہ ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ ایک چیز جب متغیر ہو جاتی ہے تو یہ تغیر اس لئے ہوتا ہے کہ اس میں کوئی (اور) چیز حلول کر گئی یا (اس لئے تغیر ہوتا ہے کہ) اس میں سے کوئی چیز زائل ہو گئی۔ کیونکہ (جو چیز متغیر ہو گئی ہے) اس میں اگر کوئی ایسی چیز نہیں پیدا ہو گئی جو (پہلے) معدوم تھی یا اس سے کوئی ایسی چیز زائل نہیں ہوئی جو اس میں موجود تھی تو اس آن میں بھی اس کا وہی حال رہا جو اس سے پہلے تھا۔ لہذا اس میں تغیر ہی نہیں ہوا۔ حالانکہ اس میں تغیر فرض کیا گیا ہے اور یہ خلاف مفروض ہوا۔ اس بناء پر (یہ نتیجہ نکلا کہ) جب کوئی چیز متغیر ہو جاتی ہے تو اس میں کسی (اور) چیز کا پیدا ہو جانا یا اس میں سے کسی چیز کا زائل ہو جانا ضروری ہے۔ اس لئے (اول) ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ اس میں ایک چیز پیدا ہو گئی۔ اور یہ چیز جو (اس میں) پیدا ہو گئی وہ پہلے معدوم تھی پھر موجود ہو گئی۔ اور جو چیز ایسی ہو اس کے وجود کی ابتداء ہو گی۔ اور یہ ابتداء غیر منقسم ہے۔ ورنہ اس کا ایک جز ہی ابتداء ہو گا۔ وہی ابتداء نہ ہو گی۔ بس یہ (جز) جو پیدا ہوا ہے اس (چیز) کے ابتداء وجود میں موجود ہو گا یا موجود نہ ہو گا۔ وہ اگر موجود نہیں ہے تو وہ اس کے عدم کے بعد ہوا نہ کہ اس کے ابتداء وجود میں۔ اور اگر اس کو وجود حاصل ہے تو (دو حال سے) خالی نہیں اس میں سے کوئی چیز بالقوہ باقی رہی یا نہیں رہی۔ اگر (اس میں سے کوئی چیز بالقوہ) باقی نہیں رہی تو وہ چیز اپنے اول حدوث ہی میں پوری کی پوری حاصل ہو گئی۔ تو وہ دفعتہً حاصل ہو گئی نہ کہ دھیرے دھیرے۔ اور اگر اس میں سے کوئی چیز بالقوہ باقی ہے تو یہ جو باقی ہے۔ یا تو اسی کا عین ہو گا جو پایا گیا مگر یہ محال ہے۔ اس لئے کہ ایک ہی چیز کا بیک وقت موجود اور معدوم دونوں ہونا محال ہے۔ اور اگر یہ (یعنی اس چیز کا وہ حصہ جو بالقوہ باقی رہا) اس کا غیر ہو تو اس صورت میں (اس چیز کا وہ حصہ) جو پہلے حاصل ہوا

۵۵

وہ پورا پورا حاصل ہو گیا۔ اور جو حصہ نہیں حاصل ہوا۔ وہ پورے کا پورا معدوم ہوا۔ لہذا وہاں کوئی ایسی ایک چیز ہی نہیں جس کا حصول بتدریج ہو بلکہ یہاں ایسے امور ہیں جو پے در پے ہیں۔

حاصل یہ کہ ایک ہی ذات والی چیز کا بجز دفعۃً کے حاصل ہونا ممتنع ہے۔ (یعنی جس چیز کی ذات ایک ہی ہو وہ بتدریج حاصل نہیں ہوتی بلکہ جب حاصل ہو گی تو آن ہی میں حاصل ہو گی زمانہ میں حاصل نہ ہو گی) ہاں جس چیز کے بہت سے اجزاء ہوں اس کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کا حصول بتدریج ہوا جس کے معنی یہ ہیں کہ ان حقیقی افراد میں سے ہر ایک یکے بعد دیگرے حاصل ہوے۔ لیکن بلحاظ تحقیق ہر وہ (فرد) جو حادث ہوا وہ پورے کا پورا دفعۃً (یعنی آن میں) حادث ہوا اور جو (فرد) حادث نہیں ہوا وہ پورے کا پورا معدوم ہے۔ بس اس جگہ میرے خیال میں یہی ہے۔

دوسری فصل

تعریفِ حرکت کی تحقیق

شیخ نے کہا ہے کہ حرکت دو معنی کا نام ہے۔ اول وہ امر جو مبداء سے منتہی تک متحرک سے متصل عقل میں آتا ہے۔ اور یہ ان امور میں سے ہے جو خارج میں حاصل نہیں ہوتے۔ کیونکہ متحرک جب تک منتہی کو نہ پہنچ جائے حرکت پوری کی پوری نہیں پائی جاتی۔ اور جب وہ (یعنی متحرک منتہی کو) پہنچ جاتا ہے تو (حرکت) منقطع اور باطل ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اس (یعنی حرکت کے اس معنی) کا وجود خارج میں بالکل نہیں ہوا۔ بلکہ ذہن میں ہوا۔ اس لئے کہ متحرک کی ایک نسبت اس مکان کی طرف ہوتی ہے جس کو اس نے چھوڑا ہے۔ اور (ایک نسبت) اس مکان کی طرف ہوتی ہے جس کو اس نے حاصل کیا ہے۔ لہٰذا اس (متحرک) کے پہلے مکان میں ہونے کی صورت کا خیال میں ارتسام ہوتا ہے پھر اس (ارتسام) کے خیال سے زائل ہونے سے پہلے اس (متحرک) کے دوسرے مکان میں ہونے کی صورت کا بھی ارتسام ہوتا ہے۔ لہٰذا خیال میں دو صورتیں جمع ہو گئیں تو ذہن کو ان دونوں صورتوں کے متعلق ایک ساتھ یہ شعور ہوا کہ یہ دونوں ایک ہی چیز

ہے لیکن خارج میں تو اس کا کوئی وجود نہیں۔

۵۵۱ دوسرے (معنی) یہ ایک ایسا وجودی امر ہے۔ جس کا وجود خارج میں ہے یعنی جسم کا مبدا اور منتہی کے وسط میں اس حیثیت سے ہونا کہ اس میں اس سے پہلے اور اس کے بعد نہ ہوگا۔ اور یہ استمراری حالت اس وقت تک موجود رہتی ہے جبتک کہ کوئی چیز حرکت کرتی رہتی ہے۔ اور اس حالت میں ہرگز تغیر نہیں ہوتا۔ ہاں کبھی مسافت کے حدود بالعرض بدل جاتے ہیں نہ کہ متحرک کا متحرک ہونا۔ اس لئے کہ وہ وسط کی ایک معینہ حد میں ہے۔ ورنہ متحرک اس سے نکلتے وقت متحرک نہ ہوگا بلکہ وہ چونکہ صفت مذکورہ کے بموجب متوسط ہے اور وسط کے تمام حدود میں یہ حالت ثابت اور متحرک میں یہ صفت پائی جاتی ہے۔ اور وہ آن میں ہے کیونکہ اس کے متعلق ہر مفروضہ آن میں یہ کہنا درست ہوگا کہ وہ (متحرک) متوسط کی ایک ایسی حد میں ہے کہ اس سے پہلے اور اس کے بعد اس میں نہ ہوگا۔

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ ہر حرکت زمانہ میں ہوتی ہے۔ اگر (اس قول) میں حرکت سے مراد امر متصل ہے تو وہ زمانہ میں ہے مگر اس (زمانہ) میں اس (حرکت) کا وجود اس طرح کا ہے۔ جیسے ان امور کا وجود ہے جو ماضی میں تھے۔ لیکن اس کا بیان دوسری طرح سے ہے جو امور ماضی میں موجود تھے ان کا وجود بے شک ماضی کی آن میں تھا اور اس میں وہ حاضر تھے۔ مگر یہ (یعنی حرکت کے پہلے معنٰی) ایسے نہیں ہیں۔ اور اگر حرکت کے دوسرے معنٰی مراد لئے جائیں تو ان کے زمانہ میں ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان کو زمانہ کی مطابقت لازم ہے۔ بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ قطع حاصل ہونے سے خالی نہیں ہوتے (یعنی ان میں استمرار پایا جاتا ہے) اور یہ قطع زمانہ سے مطابق ہے اس لئے زمانہ کا حدوث ضروری ہوا۔ اور زمانہ کی ہر آن میں چونکہ یہ ثابت ہے لہذا بالواسطہ اس زمانہ میں بھی ثابت ہوئے۔

(حرکت کے متعلق) شیخ کا یہ بیان ہے۔ مگر اس کلام میں اس لحاظ سے ایک اشکال یہ ہے کہ جس کا خارج میں وجود نہیں۔ اس کو اس زمانہ میں کس طرح فرض کیا جائے جو خارج میں موجود ہے۔ بلکہ شیخ کے پاس حرکت زمانہ کا محل اور

اس کی علت ہے لہٰذا معدوم موجود کا محل اور اس کی علت کیسے ہوگا۔ (البتہ) کمزور طریقے پر یہ کہا جائے کہ زمانہ کا وجود خارج میں نہیں بلکہ ذہن میں ہوتا ہے مگر شیخ تو اس مذہب کا قائل نہیں ہے۔

۵۵۲ نیز پہلے معنی کے لحاظ سے زمانہ میں حرکت کا وجود ماضی کے وجود کی طرح کیسے ہو سکتا ہے۔ حالانکہ یہ اعتراف ہے کہ ماضی میں کسی چیز کا حاصل ہونا یہ ہے کہ گزشتہ آنوں میں سے کسی آن میں اس (چیز) کا حصول ہوا۔ حالانکہ اس حرکت کا ہرگز (کسی آن میں) وجود ہی نہیں ہوا۔ اس (بحث) کو چھوڑ کر ہمیں (اس سے زیادہ) اہم بات بیان کرنی چاہیئے۔

ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ حرکت یا تو ایسے امور سے مرکب ہوگی جن میں کا ہر ایک ناقابل قسمت ہے۔ یا ایسی نہ ہوگی۔ پہلی بات باطل ہے۔ ورنہ جسم بھی ایسا ہی ہوگا۔ کیونکہ جسم اگر تقسیم قبول کرے گا تو (حرکت کا جزء) جو ایک جزء میں واقع ہے وہ اس (حرکت کا) غیر ہوگا جو دوسرے میں واقع ہے اور اگر وہ ہمیشہ قابل قسمت ہو تو اس (یعنی حرکت) میں مفروضہ اجزاء پورے کے پورے ایک ہی وقت نہیں پائے جائیں گے۔ کیونکہ وہ منقضی اور سیال ہیں۔ لامحالہ ان میں سے ایک کے بعد ایک چیز پائی جائے گی تو موجود چیز اگر منقسم نہ ہو تو جو چیز اس سے ملی ہوئی اور اس کے ساتھ پائی جائے گی وہ خود بھی (منقضی ہونے کے سبب سے) غیر منقسم چیز ہوگی لہٰذا حرکت ایسے امور سے مرکب ہوئی جو غیر منقسم [illegible] اور یہ خلاف مفروض ہے اور اگر (یہ موجود چیز) منقسم ہو تو اس کا کچھ حصہ پہلے اور کچھ بعد ہوگا لہٰذا وہ پوری کی پوری (ایک وقت میں) حاصل نہیں ہوئی۔ لہٰذا حاصل ہی نہیں ہوا اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اس سے بعض متاخرین کا یہ گمان بھی باطل ہو جاتا ہے کہ حرکت سے مراد وہ حصولات ہیں۔ جو یکے بعد دیگرے مسافتوں کی حدوں میں پے در پے پائے جائیں اس لئے کہ ان حصولات میں سے ہر ایک (حصول) اگر ایک آن سے زیادہ (عرصہ) میں پایا جائے تو ان میں کا ہر ایک (ایسے حصولات کا (مجموعہ) ہے جو ٹھیرے ہوئے ہیں۔ لہٰذا ان میں سے کوئی چیز حرکت نہیں ہوئی اور اگر ان (حصولات) میں سے ایک (حصول) ایک آن سے زیادہ میں نہیں پایا گیا۔ تو یہاں آن میں واقع ہونے والے ایسے امور پائے گئے جو پے در پے

ہیں۔ لہذا آنوں کا پے در پے ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ یہ باطل ہے۔ اور اس لئے بھی کہ ان حصولات میں سے ہر ایک پہلا کمال (یعنی حرکت) نہیں بلکہ وہ دوسرا کمال (یعنی منتہی تک پہنچنا) ہے کیونکہ حرکت یہی ہے کہ (جسم) ایک معین حیز کے حصول کی طرف چلے۔ خود حیز کے حاصل ہو جانے کو حرکت نہیں کہتے۔

دوسرا اشکال اصل کلام سے متعلق ہے کہ حرکت سے مطلق توسط مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ ایک کلی امر ہے اور کلیات کا وجود خارج میں نہیں ہوتا۔ لہذا معینہ حرکت یہی ہے کہ (جسم) ایک معین حیز میں حاصل ہو۔ اور یہ ایک آنی اور غیر منقسم امر ہے اور جو اس کے پیچھے ہو وہ اس کا مغائر ہوا۔ لہذا حرکت ایسے امور سے مرکب ہوئی جن کا وجود آنی اور وہ پے در پے ہیں۔

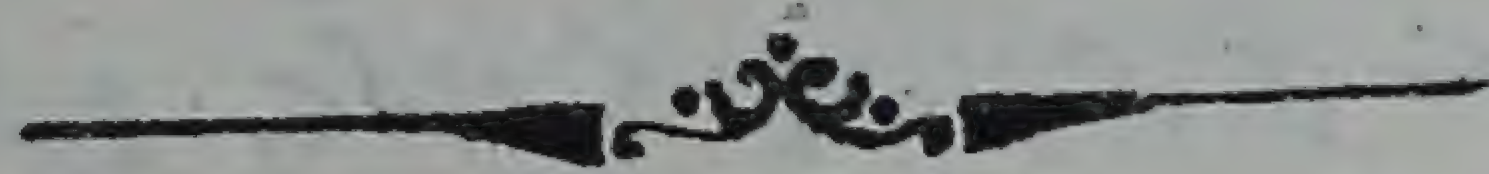
۵۵۳ اس کا جواب یہ ہے کہ حرکت سے توسط مذکور مراد ہے اور یہ ایک ایسا امر ہے جو آن میں موجود ہے۔ اور زمانہ کے استمرار کے ساتھ اس میں بھی استمرار ہے۔ جیسے ایک سفیدی جب پائی جاتی ہے تو اس کا وجود ایک آن میں ہوتا ہے۔ اور زمانہ کے استمرار کے ساتھ اس میں بھی استمرار ہوتا ہے۔ مگر اس کے متعلق تحقیقی بات یہ ہے کہ حرکت کی ماہیت وہی توسط ہے جو مبداء اور منتہیٰ کے درمیان ہے۔ اور یہ اسی طرح حاصل ہوگا جبکہ ایک جسم ایک حد میں ایک آن سے زیادہ عرصہ میں حاصل نہو کیونکہ اگر (جسم) ایک حد میں ایک آن سے زیادہ عرصہ ٹھہر جائے تو یہ حد اس (جسم) کے حرکت کا منتہیٰ ہوئی۔ لہذا (اس صورت میں) وہ (جسم) منتہیٰ میں حاصل ہوا۔ نہ کہ اس وسط میں جو مبداء اور منتہیٰ کے درمیان ہے۔

تمھیں معلوم ہو چکا ہے کہ ماہیت کا تشخص محض خارجی امور سے ہوتا ہے۔ اور یہاں یہ (خارجی) امور موضوع زمانہ اور مسافت کی وحدت ہے۔ لہذا انھیں تین (امور) کا اتحاد اس ماہیت کے تشخص اور اس کے واحد بالعدد ہونے کی علت ہے لہذا واحد بالعدد حرکت مبداء اور منتہیٰ کے درمیان وہی توسط ہے۔ جو ایک موضوع کا ایک چیز یعنی (مسافت) میں اور ایک ہی زمانہ میں ہے۔ اور یہ ایسا امر ہے جو آن میں موجود اور زمانہ کے استمرار کے ساتھ اس میں بھی استمرار ہے جیسے باقی اور اعراض میں ہوتا ہے پھر جب مسافت کے معینہ حدود فرض کیے جاتے ہیں تو متحرک جب ان تک پہنچ جاتا

ہے تو (مسافت کے) اس وسط میں (جس میں متحرک اس وقت پہنچا ہے) حاصل
ہو جانے کو یہ عارض ہوتا ہے کہ وہ اس وسط میں حاصل ہو گیا۔ مگر اس وسط
میں اس (یعنی متحرک) کا حاصل ہو جانا ایک ایسا امر ہے جو اس کی شخصی ذات
پر زائد ہے۔ پھر جب اس حد سے جسم نکل جاتا ہے تو اس کا (یہ) اس وسط
میں حاصل ہونے کا عرض (یعنی یہ وصف اس سے) زائل ہو جاتا ہے۔ اور
جب تک وہ (یعنی متحرک) وسط میں حاصل ہوتا رہتا ہے (یعنی متحرک منتہی کو
نہیں پہنچتا بلکہ مسافت طے کرتا رہتا ہے) تو لامحالہ یہ حرکت بذاتہ باقی رہتی ہے۔
اور اس کا عارض زائل ہوتا رہتا ہے۔ پھر اس عارض کی اکائیوں کا تعاقب
بھی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ان کا تعاقب اُسی صورت میں ہوگا جبکہ مسافت کے
نقطوں میں تتالی ہو (یعنی مسافت کے نقطے متصل اور پے در پے ہوں) اور چونکہ
یہ (یعنی نقطوں کی تتالی) ممتنع ہے اس لئے حرکت میں ان عوارض کا بھی پے
در پے ہونا ممتنع ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ حرکت بھی اس بارے میں باقی اور
تمام اعراض کی طرح ہے کہ اس کا وجود آن میں بھی ہے اور زمانہ میں بھی
ہے مگر اسی طرح جیسے ہم نے بیان کیا ہے۔

۵۵۴

اب اس (معترض کی) اس بات کا جواب دینا باقی ہے کہ "وہ وسط
میں حاصل ہونا ایک کلی امر ہے۔ اور یہ خارج میں نہیں پایا جاتا"۔
تو اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ اس توسط میں عددی کثرت
محض اسی وقت ہوتی ہے جبکہ مسافت میں (بھی) عددی کثرت ہو یہاں تک
کہ یہ کہا جائے کہ جو مسافت کی اس حد میں پایا گیا وہ اس کا غیر ہے جو مسافت
کی دوسری حد میں پایا گیا۔ مگر مسافت تو ایک متصل چیز ہے لہٰذا اس میں
ایسے قطوع اور حدود نہوں گے جن کا حاصل ہونا واجب ہو۔ اور جب یہ حاصل
نہیں تو یہاں ایک مسافت کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ لہٰذا اس متحرک کا اس
مبداء اور اس منتہی کے درمیان یہ توسط اس زمانہ میں ایک ہی نوع میں بجز
واحد بالعدد امر کے اور کچھ نہیں ہوا کیونکہ جزئی وہی ہے جس کا مفہوم خود ہی
اپنے میں شرکت کا مانع ہوتا ہے اور مذکورہ توسط کے مفہوم کو اگر موضوع

کی وحدت بالعدد اور زمانہ اور مسافت اور منتہی کی وحدت کے ساتھ لیں تو وہ اپنے (مفہوم) میں (دوسرے کی) شرکت کا مانع ہے۔ لہذا وہ ایک جزئی ہوا۔ اس میں اجزاء کے فرض کر لینے کا امکان اس کو کلی نہیں بنا دے گا۔ کیونکہ کسی چیز میں اجزا فرض کرنے کا امکان ہو تو یہ اس چیز کو کلی نہیں بنا دیتا۔ اس لئے کہ ایک جزئی خط میں تم بہت سے اجزاء فرض کر سکتے ہو حالانکہ وہ جزئی ہے۔ بلکہ کسی چیز کے کلی ہونے میں یہ اعتبار ہوتا ہے کہ اس میں جزئیات کے فرض کا امکان ہو۔ اور ان دونوں (یعنی جزء اور جزئی) کا باہمی فرق تمھیں معلوم ہو چکا ہے اور تمھیں یہ بھی معلوم ہے کہ یہاں وہ ناممکن ہے اس مشکل اور دشوار مقام کے متعلق میرا خیال یہی ہے۔ اور جب تمھیں حرکت کی حقیقت معلوم ہو چکی تو یہ بھی سمجھ لو کہ اس کا تعلق چھ امور سے ہوتا ہے متحرک۔ محرک۔ مسافت۔ مبدا۔ منتہی۔ زمانہ۔ ان امور کے احکام کے لئے ہمیں (جدا جدا) فصلیں مرتب کرنی چاہئے۔

تیسری فصل

ہر متحرک کا ایک محرک اس سے الگ ہوتا ہے

جن امور سے اس پر استدلال ہو سکتا ہے وہ سات ہیں پہلا جسم اگر بذاتہ متحرک ہو تو اس کا سکون ممتنع ہے کیونکہ جو چیز بالذات ہوتی ہے۔ وہ ذات کے باقی رہنے تک باقی رہتی ہے مگر تالی کا باطل ہونا مقدم کے باطل ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ دوسرا۔ اگر جسم بذاتہ حرکت کرے تو حرکت کے اجزاء مفروضہ کا ہر ہر جز باقی رہے گا کیونکہ ثابت کا معلول بھی ثابت ہوتا ہے۔ اگر یہ ثابت ہے، تو حرکت ہی نہیں ہوئی لہذا (جسم) بذاتہ متحرک ہو تو متحرک ہی نہ ہوا۔ تیسرا۔ اگر (جسم) بذاتہ متحرک ہو تو اس کا کوئی ایسا مکان ہوگا جو اس کے مناسب ہو۔ یا ایسا نہ ہوگا۔ اگر (ایسا) نہ ہو تو جسم کسی مکان کا طالب ہی نہ ہوگا۔ اور نہ ان (مکانوں) میں سے کسی کی طرف اس کی توجہ ہوگی لہذا وہ متحرک ہی نہ ہوگا۔ نیز کسی ایک جانب اس (جسم) کی حرکت اس کی دوسری جانب کی حرکت سے اولیٰ نہ ہوگی۔ یا وہ تمام جانبوں میں حرکت کرے گا اور یہ محال ہے یا وہ حرکت ہی نہ کرے گا۔ لہذا وہ متحرک بذاتہ نہ ہوا اور یہی مطلوب

۵۵۵

ہے۔ اور اگر (جسم) کا کوئی ایسا مکان ہو جو اس کے لئے مناسب ہو تو جب وہ اس مکان میں پہنچے گا تو ساکن ہو جائے گا لہٰذا وہ متحرک بذاتہٖ نہ ہو گا۔ چوتھا اگر جسم اسلئے حرکت کرے کہ وہ جسم ہے تو ہر جسم اسی طرح کا ہو گا کیونکہ تمام اجسام جسمیت میں مشترک ہیں حالانکہ یہ (یعنی ہر جسم کا متحرک ہونا) جھوٹ ہے۔ یا (جسم) اس لئے (حرکت کرے گا) کہ وہ کوئی خاص جسم ہے تو محرک (مطلق جسمیت نہیں ہوئی بلکہ) یہی خصوصیت ہوئی۔

پانچواں۔ جسم بحیثیت متحرک ہونے کے حرکت کے قابل ہے۔ اور اس (یعنی حرکت) کی طرف اس کی نسبت امکان کی ہے۔ اور وہ محرک ہونے کی حیثیت سے فاعل ہے اور حرکت کی طرف اس کی نسبت وجوب کی ہے۔ اور وجوب اور امکان ایک دوسرے کے منافی ہیں اور قابل ہی کا فاعل (بھی) ہونا ممتنع ہے۔ لہٰذا محرک متحرک کا غیر ہوا۔

چھٹا۔ محرک جب حرکت دیتا ہے تو (یہ دو حال سے) خالی نہیں۔ وہ (خود) حرکت کئے بغیر (اپنے آپ کو) حرکت دے گا۔ یا (خود) حرکت کر کے (اپنے آپ کو) حرکت دے گا۔ اگر (خود) حرکت کئے بغیر (اپنے آپ کو) حرکت دے تو محرک متحرک کا غیر ہوا۔ اور اگر خود حرکت کر کے (اپنے آپ کو) حرکت دے تو اس کے حرکت کرنے کے معنی یہ ہوئے کہ جو حرکت بالقوہ تھی وہ (بالفعل) پائی گئی لہٰذا حرکت بالقوہ اور بالفعل دونوں ہو جائے گی اور یہ مفروض کے خلاف ہے۔

ساتواں۔ جسم کی حرکت جسم کے جزو کی حرکت پر موقوف ہے اور جسم کا جز جسم کا غیر ہے لہٰذا جسم کی حرکت اس کے غیر کی حرکت پر موقوف ہوئی۔ اور جو غیر پر موقوف ہو وہ بالذات نہیں۔ لہٰذا جسم کی حرکت بالذات نہیں۔

مگر ایک کہنے والا ان تینوں دلیلوں کے متعلق اعتراضاً یہ کہہ سکتا ہے کہ کیا یہ (واقعہ) نہیں ہے کہ طبیعت بذاتہٖ متحرک (یعنی حرکت) کی مقتضی ہے حالانکہ وہ کبھی حرکت نہیں کرتی اور حرکت میں (اجزاء) مفروضہ باقی نہیں رہتے۔ اور وہ (یعنی طبیعت) ایک معین مکان کی طالب ہے پھر یہ کیوں جائز نہیں کہ جسم (بھی) لذاتہٖ متحرک ہو۔ اور اس صورت میں تم نے جو کچھ کہا وہ لازم نہیں آتا۔ ۵۵۶

(اس کے جواب میں) اگر تم یہ کہو کہ طبیعت حرکت کی مقتضی محض اس شرط

سے ہوتی ہے کہ اس کی ملائم حالت زائل ہو جائے (تو اس صورت میں طبیعت کی اس ملائم اور مناسب حالت سے نزدیکی اور دوری کے لحاظ سے حرکت کے اجزاء میں تجدد ہوتا ہے۔ اور سکون اسی وقت حاصل ہو جاتا ہے جبکہ وہ (یعنی طبیعت اکو اپنی) ملائم حالت حاصل ہو جائے اور علت اپنے ایجاب میں ایسی ہوتی ہے کہ جب اس کا معلول کسی شرط پر موقوف ہو تو اس شرط کے فوت ہونے کی حالت میں علت کے اس ایجاب میں استمرار نہیں ہوتا ہم کہیں گے کہ جب تم نے اس کو جائز رکھا تو پھر تم یہ کیوں جائز نہیں رکھتے کہ متحرک کے جسم کا اقتضاء حالتِ منافرہ کے حاصل ہونے کی شرط کے ساتھ مشروط ہو۔ تاکہ اس منافر حالت کی نزدیکی اور دوری کے سبب۔ سے حرکت کے اجزاء میں تجدد ہو اور اس (یعنی منافر حالت) کے زائل ہو جانے پر حرکت منقطع ہو جائے اس صورت میں اس (جواب) کی مدافعت نہیں ہو سکتی۔ مگر یوں کہا جائے کہ جسمیت بذاتہٖ اگر کسی مخصوص حالت کی طالب ہو تو ہر جسم ایسا ہی ہو گا مگر یہ چوتھی حجت ہے اور اس صورت میں ہم ان تینوں طریقوں کی تقریر کے لئے چوتھے طریقہ سے مدد لینے کے محتاج ہوئے۔ اور اگر یہ درست ہے تو مطلوب کے ثابت کرنے کے لئے یہ خود (بھی) ایک مستقل طریقہ ہو گا (اور اس چوتھے طریقہ کی بدولت) تینوں (مذکورہ) طریقے روشن ہو جائیں گے نیز پہلا طریقہ یعنی ان کا یہ کہنا کہ اگر جسم بذاتہٖ متحرک ہو تو وہ ہمیشہ متحرک ہو گا (یہ طریقہ) محض انھیں اجسام میں چلتا ہے جن کو ہم نے دیکھا کہ ان کا سکون طبعی ہے۔ لیکن (وہ اجسام) جن کا ہم نے مشاہدہ نہیں کیا شاید وہ ہمیشہ متحرک ہوں۔ اس بناء پر تالی کا ہر جگہ باطل ہونا نہیں ظاہر ہوتا۔ مگر کمزور طریقہ پر یوں کہا جائے کہ بعض اجسام چونکہ ساکن ہیں۔ اس سے ہم نے جان لیا کہ خود جسمیت محرک نہیں ہوتی ورنہ ان (اجسام) کے جسمیت میں مشترک ہونے سے ان کا حرکت میں بھی مشترک ہونا لازم آتا۔ مگر اس صورت میں یہ چوتھے طریقہ کی طرف عود کرتا ہے۔ لہذا ہمیں اسی پر بحث کرنی چاہئے۔ ہم کہیں گے کہ ہر جسم کی ایک مقدار، صورت اور ہیولی ہوتا ہے۔ لہذا جسم کا طویل۔ عریض۔ عمیق۔ ہونا اس کی مقدار کی طرف اشارہ ہے اور اس کا

ان تینوں ابعاد (یعنی طول۔ عرض۔ عمق) کے قابل ہونا ہی صورت جسمیہ ہے۔ پھر دلیل سے یہ ثابت ہے کہ یہ صورت مادہ میں موجود ہے۔ لہٰذا ہم کہیں گے کہ تینوں ابعاد تو بیشک ایک ایسی طبیعت ہے جو تمام اجسام میں مشترک ہے لیکن صورت جسمیہ کے متعلق دلیل قائم کرنی ضروری ہے کہ یہ (بھی) ایک ہی امر ہے جو تمام اجسام میں پایا جاتا ہے۔ کیونکہ صورت جسمیہ سے ان تینوں ابعاد کی خود قابلیت مراد نہیں ہو سکتی اس لئے کہ خود قابلیت اضافی اور نسبتی امر ہے (جو عرض ہے) حالانکہ صورتِ جسمیہ مقولۂ جوہر سے ہے پھر اس سے یہی قابلیت کیسے مراد ہو سکتی ہے۔ بلکہ اس صورت سے مراد وہ جوہری ماہیت ہے جس کو یہ قابلیت لازم ہوتی ہے۔ اور وہ ماہیت غیر محسوس ہے اور اس کا تصور اوّلی تصور نہیں ہوتا جو یہ سمجھا جائے کہ وہ تمام اجسام میں ایک ہی مفہوم سے ہے یا نہیں (صورتِ جسمیہ محسوس اور متصور نہیں ہوتی) بلکہ یہی تینوں ابعاد محسوس اور متصور ہوتے ہیں۔ اور یہ خود صورت جسمیہ نہیں بلکہ (یہ ایسے) اعراض اور مقداریں ہیں جو اس (یعنی صورت جسمیہ) کو لاحق ہوتے ہیں اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ جسمیت سے مراد ایسا امر ہے جسکو ان تینوں ابعاد کی قابلیت لازم ہوتی ہے تو یہ جائز ہے کہ یہ امر اجسام میں مختلف ہو۔ اگرچہ اس حکم میں وہ مشترک ہے یعنی ابعاد کی قابلیت میں۔ جب تمھیں یہ معلوم ہو گیا کہ جو امور مختلف ہوتے ہیں یہ جائز ہے کہ ان کو ایک ہی لازم لازم آئے اور جب اس کا احتمال ہے تو یہ دعوئی باطل ہو گیا کہ اجسام میں جسمیت کے اشتراک کا وجوب بدیہی ہے بلکہ اس پر دلیل لانا ضروری ہوا۔ حالانکہ انھوں (یعنی حکماء) نے اس پر کوئی حجت نہیں قائم کی۔

حاصل کلام جمہور چونکہ جسم کے متعلق سوا ان مقداروں اور ان ابعاد کے (اور کچھ) نہیں جانتے اور یہ مقداریں (چونکہ) ایک ایسی طبیعت ہیں جو اجسام میں مشترک ہے اس لئے انھوں نے لامحالہ یہ حکم لگا دیا کہ (تمام) اجسام میں جسمیت بعینہٖ ایک ہی طبیعت ہے مگر فلسفیوں کا جب یہ ادعا ہے کہ یہ مقداریں خود جسمیت نہیں بلکہ یہ مقداریں اعراض ہیں۔ رہی جسمیت تو یہ ایسی ماہیت ہے جسکو ان اعراض کی قابلیت لازم ہوتی ہے۔ یہ ماہیت محسوس نہیں۔ اور نہ اس کا تصور بدیہی ہوتا ہے

۵۵۷

بلکہ اس کی تصحیح کے لئے ان کے پاس برہان ضروری ہے۔ پھر وہ کیسے یہ دعویٰ
کر سکتے ہیں کہ اس (یعنی جسمیت) کا اجسام میں مشترک ہونا ایک بدیہی امر ہے
پھر اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ اجسام صورت جسمیہ میں مشترک ہیں لیکن وہ جسم کے
مادہ میں مشترک نہیں مانا کہ یہ طریقہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ صورت جسمیہ حرکت
کی علت نہیں۔ تو یہ کیوں ناجائز ہے کہ ان (متحرک اجسام) کی حرکت
کی علت ان کا وہی مخصوص مادہ ہو۔ ہمیں اس کلام کی مزید تحقیق بھی بیان کر دینی
چاہیے۔ لہٰذا ہم کہیں گے کہ فلک کون و فساد کے قابل نہیں تو اس کی شکل وضع
اور مقدار کا حاصل ہونا واجب اور ان کا زوال ممتنع ہے۔ اگر یہ وجوب خود
جسمیت کی طرف سے ہے حالانکہ ہر جسم کا ایسا ہونا لازم نہیں تو یہ کیوں ناجائز
ہے کہ بعض اجسام اپنی جسمیت کی وجہ سے حرکت کریں اگرچہ ہر جسم ایسا نہ ہو۔
اور یہ (مذکورہ وجوب) اگر کسی ایسے امر کے سبب ہو جو ان کی جسمیت میں
موجود ہے تو یہ امر اگر اس کا ملازم نہ ہو تو اس کا لازم بھی اسی کے سبب سے
جسمیت کا ملازم نہیں ہوا۔ اور اگر یہ اس کا ملازم ہے تو پہلی تقسیم لوٹ آئی
اور وہ ان دونوں میں سے کسی ایک امر کے بجز منقطع نہ ہوگی۔ یا تو یہ کہا جائیگا
کہ یہ شکلیں اور صورتیں اور اعراض اس جسمیت کے لازم نہیں تو یہ فلک کیلئے
خرق (پھٹنا) التیام (بھرنا) کون اور فساد کو جائز کر دینا ہوا (حکماء کے پاس
افلاک ناقابل خرق والتیام اور ناقابل کون و فساد ہیں) یا یہ کہا جائے کہ
وہ (یعنی اشکال صورتیں اعراض) جسمیت کے لیے لازم ہیں (اور یہ لزوم) یا
تو بغیر واسطہ ہے یا اس کے اس لازم کے واسطے سے ہے جو بغیر واسطہ ہے۔
حالانکہ یہ امور اس میں مشترک نہیں۔ بس اسی طرح جائز ہے کہ محرک ہونا بھی
ایسا ہی ہو۔

لیکن اگر یہ کہا جائے کہ یہ ملازمت جسمیت کی نہیں اور نہ اس (امر) کی
ہے جو جسمیت کو لازم ہوتا ہے بلکہ (یہ ملازمت اس کی ہے) جس میں جسمیت
حلول کر جاتی ہے۔ اور یہ وہی مادہ ہے کیونکہ یہ مادہ چونکہ باقی اور مادوں کا
مخالف اور جسمیت اور ان شکلوں اور وضعوں کا مقتضی ہے اس وجہ سے اس

جسمیت اور ان امور کے درمیان ملازمت کا حاصل ہونا لازم آیا تو اس
پر ہم کہیں گے کہ یہ کیوں نا جائز ہے کہ بعض اجسام کا خاص مادہ باقی
اور مادوں کا مخالف ہو اور وہی اپنی ذات سے مخصوص حرکت کا مقتضی ہو اور
اس سے یہ لازم نہ آئے گا کہ تمام اجسام اس میں (بھی) مشترک ہوں۔ مگر
انصاف یہ ہے کہ اس قسم کو باطل کئے بغیر استدلال ناتمام رہتا ہے۔ عناصر
کے مادہ میں تو یہ آسان امر ہے کیونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ان کا مادہ مشترک
ہے۔ حالانکہ ان کی یہ طبعی حرکات مختلف ہیں لہذا یہ حرکات نہ تو ان کے
مادوں کی طرف سے ہیں اور نہ ان کی جسمیت کی طرف سے تو وہ کسی ایسی
قوت کے سبب سے ہیں جو زائد ہے۔ مگر افلاک میں یہ امر مشکل ہے کیونکہ
ہر فلک (اپنے) مادہ اور ماہیت کے لحاظ سے دوسرے فلک کے مادہ
اور عناصر کے مادہ کا مخالف ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو اس (فلک) کا کون و فساد ۵۵۹
اور خرق اور التیام درست ہو۔ شاید ان (افلاک) کے مخصوص حرکتوں کے
مبادی وہی ان کے مخصوص مادے ہوں۔

اس کی مزید تحقیق یہ ہے کہ حکماء کا اس پر اتفاق ہے کہ مادی قوی
موثر نہیں بلکہ وہ معدات (تیار کرنے والے) ہیں۔ کیونکہ جسم اپنی اصل
جسمیت کے لحاظ سے تمام اضداد کے قابل ہے۔ اگر اس میں کوئی ایسی مخصوص
قوت نہ پائی جائے جو ضدوں کا قبول کرنا اس کے لئے اولی بنا دے تو اس کا
بعض ضدوں کو قبول کرنا باقی اور ضدوں کے قبول کرنے سے اولی نہ ہوگا۔
اور ان قوی کے سبب سے جب استعداد میں تخصیص ہو جاتی ہے تو انکی
استعداد رکھنے والے (جسم) میں صورتوں کے بخشنے والے کی طرف سے فیضان
ہو جاتا ہے۔ لہذا وہ یعنی جسم ان جسمانی قوی کا محتاج ہوتا ہے جو حرکات کے
مبادی ہیں تاکہ مادہ متضاد چیزوں کے قابل ہو جائے پھر اس وقت اسکو
ایک قوت کی احتیاج ہوتی ہے تاکہ اس کے سبب سے ایک ضد کے قبول
کرنے کو دوسرے ضد کے قبول کرنے پر ترجیح ہو۔ لیکن مادہ جب اس طرح کا
نہ ہو بلکہ اس میں بذاتہٖ کسی معین چیز کے قبول کرنے کی تخصیص ہو تو یہاں جسمانی

قوت کی ہرگز حاجت ہی نہو گی کیونکہ یہ قوت حرکت کی موجد نہیں بلکہ اس (حرکت)
کا موجد وہی مفارق ہے اور نہ یہ (قوت) مادہ کی مخصوص کرنے والی ہے کیونکہ
مادہ بذاتہ مخصوص استعداد والا ہے۔ لہذا اس قوت کا ہرگز اعتبار نہو گا تو
یہ موجود ہی نہوئی۔ کیونکہ طبیعت میں یہ بیکار نہیں رہتی۔ حاصل یہ کہ مذکورہ حجت
قوی کے اثبات پر دلالت نہیں کرتی۔ مگر اسی صورت میں جبکہ ہم مادہ کا
مشترک ہونا بیان کریں اور جب اس میں تعذر ہے تو دلیل بھی نتیجہ بخش نہیں
اگر یہ کہا جائے مادہ حرکت کا مبداء ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا
کیونکہ مادہ مطلق مادہ ہونے کی حیثیت سے قابل ہے۔ اور ایک (ہی) چیز
قابل اور فاعل (دونوں) نہیں ہوتی (تو اس کے جواب میں) ہم کہیں گے
کہ علت فاعلی کے باب میں اس قول کا فاسد ہونا بیان کیا جا چکا ہے۔ پھر
اس کی صحت کو فرض کرلیں تو یہ (بھی) مطلوب کے اثبات میں کافی ہوگا
مگر یہ پانچواں طریقہ ہے لیکن اس میں کلام ہے۔ اور اس پر سب سے قوی یہ
اعتراض ہوتا ہے کہ ماہیتیں اپنے قریبی لوازم کی فاعل اور ان کی قابل
(یعنی ماہیتیں فاعل وقابل) دونوں ہیں اور یہ ان کے قول کو باطل کر دیتا
ہے (یعنی ایک ہی چیز کا قابل و فاعل نہونا اس سے باطل ہو جاتا ہے)

۹۰ رہی چھٹی حجت تو یہ بہت ہی کمزور ہے اس لئے کہ کوئی یہ نہیں کہتا کہ
ذات اپنے آپ کو اس حرکت کے واسطہ سے حرکت دیتی ہے جو اس کو
وجود میں لائی ہے کیونکہ یہ اس امر کا موجب ہوگا کہ ایک چیز اپنے آپ پر
مقدم ہو جائے بلکہ بحث اس میں ہے کہ ذات اپنی حقیقت اور ماہیت کے
اعتبار سے آیا اپنی حرکت کی علت ہوتی ہے؟ اور یہ نہیں ہو سکتا کہ اگر ہمارا
یہ قول باطل ہو جائے کہ "ذات خود اپنی حرکت کے واسطہ سے خود اپنی حرکت
کی موجب ہوتی ہے" تو ہمارے اس قول کا باطل ہونا بھی لازم آئے کہ
"ذات خود اپنی حرکت کی موجب نہیں ہوتی" جیسے اس قول کے باطل ہونے
سے کہ "چار اپنی زوجیت کی وجہ سے اپنی زوجیت کی خود علت
ہے" اس قول کا فساد لازم نہیں آتا کہ "چار بذاتہ اپنی زوجیت

کی علت ہیں۔"

رہی ساتویں حجت تو یہ دو وجوہ سے ضعیف ہے۔ پہلی (وجہ) اس کا یہ کہنا کہ "جسم کی حرکت اس کے جزء کی حرکت پر موقوف ہے" باطل ہے اس لئے کہ جسم اگر متصل ہے تو اس میں (بالفعل) کوئی جزء ہی نہیں۔ اور یہ جزء بالفعل موجود نہیں بلکہ اس میں بالقوہ ہے کیونکہ وہ قابل انفصال ہے اور انفصال کے بعد ہی جزء کا تحقق ہوتا ہے تو انفصال کے پہلے تو اس کا وجود ہی نہیں اور جس کا وجود ہی نہ ہو وہ حرکت اور سکون سے کیسے موصوف ہوگا اور اس لئے (بھی) کہ اگر یہ کہنا جائز ہو کہ جسم کی حرکت اس جزء کی حرکت پر موقوف ہے جو اس (جسم) کا فرض کیا جاسکتا ہے۔ اور اس جزء کا بھی کوئی اور جزء ہے تو یہ لازم آیا کہ ہر جسم کی حرکت اس کے مفروضہ جزء کی حرکت پر موقوف ہو۔ اور چونکہ ہر جزء کا ایک اور جزء ہوتا ہے (اور یہ سلسلہ) لا متناہی ہے۔ لہٰذا غیر متناہی علتوں اور معلولوں کا وجود لازم آیا حالانکہ یہ محال ہے اور اگر وہ (یعنی جسم بالفعل) متصل بلکہ اس کا مجموعہ ایسے اجزاء سے حاصل ہو جن میں باہمی تلازم ہے تو یہ حقیقت میں ایک جسم نہیں بلکہ بہت سے اجسام ہیں جن میں کا ہر ایک بذاتہ متحرک ہے۔

حاصل یہ کہ اگر انفصال نہیں پایا گیا تو جزء بھی نہیں پایا گیا لہٰذا حرکت وسکون سے اس کا وصف نہیں ہوسکتا اور اگر وہ (یعنی انفصال) پایا گیا تو جزئیت اور کلیت نہیں پائی گئی۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ متصلات میں جزئیت اور کلیت ایک مجازی امر ہے۔ نیز اس لئے کہ کل کی حرکت اجزاء کی حرکت پر موقوف نہیں بلکہ اجزاء کے لئے یہ واجب ہے کہ وہ بالذات ساکن ہوں اور ان کی (حرکت) حرکت بالعرض ہو۔ اور اگر ہم اس کو تسلیم بھی کرلیں اور اس کے اس قول سے بھی اتفاق کرلیں کہ کل کی حرکت جزء کی حرکت پر موقوف ہوتی ہے۔ تو (پھر بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ) کل کی حرکت میں اجزاء کی حرکت کیوں ناکافی ہے کیونکہ مخالف کے پاس اجزاء کی حرکت بذاتہ واجب ہے۔ اور یہ کل کی حرکت کے لئے کافی ہے

۵۶۱

اس صورت میں یہ دلیل لانے والا اس بیان کا محتاج ہے کہ اجزاء کی حرکت بذاتہ واجب نہیں لیکن اس لئے ایسے طریقے سے اس کو بیان کیا ہے کہ جس سے وہ نفس مطلوب میں اس کو استعمال کرسکتا ہے (اور) اگر وہ اس پر قادر ہو تو کل اور جزء کا تعرض روشن ہو جائے۔ پس ان دلیلوں کے متعلق یہی بحثیں (قابل لحاظ ہیں)۔

چوتھی فصل

561

حرکت کے مبداء اور منتہیٰ

جس سے حرکت شروع اور جس کی طرف ہوتی ہے وہ (یعنی حرکت کے مبداء و منتہیٰ) کبھی کم اور کیف کی حرکت میں ایک دوسرے کے متضاد ہوتے ہیں۔ اور کبھی متضاد نہیں ہوتے۔ کیف میں (حرکت کے مبداء و منتہیٰ کا) تضاد ایسا ہے۔ جیسے سیاہی اور سفیدی کا جو ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ اور ان میں سے ایک اس حرکت کا مبداء ہوتا ہے جو ان دونوں (یعنی سیاہی و سفیدی) کے درمیان ہوتی ہے۔ اور دوسرا (اس درمیانی حرکت کا) منتہیٰ ہوتا ہے۔ اور کم میں (حرکت کے مبداء اور منتہی کا) تضاد ایسا ہے جیسے کسی چیز کی طبیعت میں زیادہ بڑے جسم کا ہونا۔ اور کسی چیز کی طبیعت میں زیادہ چھوٹے جسم کا ہونا۔ لیکن یہ دونوں جب متضاد نہ ہوں تو ان کا دونوں ضدوں کے درمیان ہونا ضروری ہے۔ مگر ان دونوں میں سے ایک کا دونوں ضدوں میں سے ایک کے قریب اور دوسرے کا دوسری ضد سے قریب تر ہونا ضروری ہے۔ جیسے وہ حرکت جو زردی سے نیلگونی کی طرف ہو کیف میں ہے اور (وہ حرکت) جو ایسے ذبول سے ہو جو انتہائی نہیں اور ایسے نمو کی طرف

ہے جو انتہائی نہیں ہے تو یہ (حرکت مقولہ) کم میں ہے۔ مگر این میں حرکت کے مبداء اور منتہی اپنی ذات سے (تو) ایک دوسرے کے ضد نہیں ہوتے۔ کیونکہ یہ دونوں یا تو نقطے ہونگے یا دو خط ہوں گے۔ حاصل یہ کہ مبدا اور منتہی (دونوں) ایسے طرف ہونگے کہ جن کی ماہیتوں میں (تو) مضادۃ (یعنی ایک دوسرے کی ضد ہونا) داخل نہیں ہے۔ بلکہ ان دونوں کو دو ایسے عارضوں کا عروض ہوا ہے جو ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ اور انھیں دونوں (عارضوں) کے تضاد کے سبب سے یہ دونوں (یعنی این میں حرکت کرنے والے جسم کے مبداء و منتہی بھی) متضاد ہو گئے۔ کیونکہ یہ دونوں حرکت کے دو طرف ہیں۔ عام ازیں کہ (یہ حرکت) بالطبع ہو یا بالوضع۔ اگر (یہ حرکت) بالطبع (یعنی جسم کی طبعی حرکت) ہو تو یہ (یعنی مبداء اور منتہی ہیں بالعرض تضاد) اس طرح ہوگا کہ ان میں کا ایک فلک سے انتہائی نزدیکی میں اور دوسرا انتہائی دوری میں ہوگا۔ تو یہ لازم آیا کہ ان میں سے ایک بلندی اور دوسرا پستی میں (یعنی نیچے) ہو۔ اور اسی کے سبب سے ان میں تضاد ہو گیا۔ کیونکہ (تمام) جہتوں میں سوا ان دونوں (یعنی علو اور سفل) کے کوئی اور طبعی جہت ہی نہیں۔ (یعنی آگے[1] پیچھے[2] دائیں[3] بائیں[4]) چاروں جہتیں طبعی نہیں بلکہ اضافی جہات ہیں اور طبعی جہات (فوق اور تحت) صرف دو ہیں اور جو بالطبع نہیں (یعنی جو طبعی جہت نہیں) اس میں مبداء کی مبدئیت (یعنی مبداء ہونا) اور منتہی کی منتہائیت (منتہی ہونا) حرکت کے سبب سے ہوتی ہیں کیونکہ جب دونوں میں سے کسی ایک طرف سے حرکت شروع اور دوسری (طرف) ختم ہوتی ہے تو پہلے (یعنی جہاں سے حرکت شروع ہوئی ہے اس طرف) کو مبدئیت اور دوسرے کو (یعنی جہاں حرکت کی انتہا ہوئی ہے اس طرف کو) منتہائیت عارض ہوئی اور یہ دونوں وصف (یعنی مبداء ہونا اور منتہی ہونا باہم ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ جیسا آگے تمھیں معلوم ہوگا۔ لہذا اس صورت میں یہ دونوں طرف اپنے عارضوں کے تضاد کے سبب سے ایک دوسرے کے متضاد ہو جاتے ہیں۔ رہی مستدیرہ (یعنی گول) حرکتیں تو ان کے مبادی اور ان کی انتہاؤں کو ہمیں علٰحدہ فصل میں بیان کرنی چاہیے۔

۶۲

پانچویں فصل

مستدیر حرکتوں کے مبادی اور منتہیٰ

گول جرم میں کوئی سا نقطہ فرض کیا جائے۔ اس سے جو حرکت ہوگی بعینہ وہی حرکت اس کی طرف بھی ہوگی (یعنی حرکات مستدیرہ میں مبداء ومنتہیٰ ایک ہی ہوتا ہے) اور یہ مبدئیت اور منتہائیت اگرچہ ایک ہی نقطہ کو عارض ہیں مگر (یہ عروض) ایک ہی آن میں نہیں ہے۔ کیونکہ ایک ہی نقطہ ایک ہی آن میں ایک بعینہ حرکت کا مبداء اور اسکا منتہیٰ نہیں ہوتا۔ لہذا یہ نقطہ اگرچہ بالذات ایک ہے مگر اعتبار کے لحاظ سے یہ دو ہوئے اور اس کے حرکت کی ابتداء اور انتہا ہونے کے لئے یہ کافی ہے۔

خیال رہے کہ حرکت مستدیر کے وجود کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہاں کوئی نقطہ بالفعل موجود ہوتا کہ وہ من وجہ مبداء اور من وجہ منتہیٰ ہو۔ کیونکہ فلک ایک بسیط جرم ہے جس میں بالفعل کوئی نقطہ نہیں پایا جاتا بجز قطع کے سبب کے اور یہ محال ہے یا موازنۃ اور مماست کے (ایک دوسرے کو چھونا) سبب یا کسی فرض کرنے والے کے فرض کے سبب مگر یہ غیر واجب ہے۔ لہذا

(فلک کی مستدیرہ) حرکت اگر نقطہ کے بالفعل وجود پر موقوف ہو تو ان امور (یعنی قطع۔ موازات۔ مماست۔ فرض فارض) کی عدم موجودگی میں فلک متحرک ہی نہیں ہوا۔ حالانکہ یہ محال ہے۔ بلکہ مستدیرہ حرکت تحقق کے لئے اس نقطہ کا ایسا بالقوہ ہونا کافی ہے جو بطریق مذکور فعل کے قریب ہو۔

(۲)

چھٹی فصل

مبدئیت اور منتہائیت کا تقابل

جو چیز کسی حرکت کا مبداء ہوتی ہے اس کی (بھی) کوئی حقیقت اور کوئی ماہیت ہوتی ہے۔ پھر اس (چیز) کو یہ عارض ہوا کہ وہ مبداء ہو گئی۔ جیسے کوئی خاص جسم جب سیاہی سے سفیدی کی طرف حرکت کرتا ہے تو سیاہی کی بھی بجائے خود ایک ماہیت ہے۔ پھر اس کو یہ عارض ہوا کہ وہ اس حرکت کی مبداء ہوئی۔ اور تمھیں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ جس کو مبداء ہونا اور منتہیٰ ہونا عارض ہوتا ہے وہ کبھی ایک دوسرے کے متضا ہوتے ہیں۔ اور کبھی (یہ) ایک دوسرے کے متضا نہیں (بھی) ہوتے۔ اور (یہ) کبھی بالفعل موجود ہوتے اور کبھی بالقوہ موجود ہوتے ہیں۔ جیسے فلک کی مستدیرہ حرکت میں نقطہ (مفروضہ) ۵۶۳

لہذا ہم کہیں گے کہ بیشک حرکت کے مبداء اور منتہیٰ کا مبداء اور منتہیٰ ہونے کی حیثیت سے حرکت کی طرف قیاس کیا گیا ہے ان دونوں میں سے بھی ہر ایک کو دوسرے کی طرف قیاس کیا گیا پس ان دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کی طرف جو قیاس ہے وہ تضایف کا قیاس ہے۔ کیونکہ جو مبداء ہے وہ ذی مبداء (مبداء والا)

کا مبداء ہے جو منتہیٰ ہے وہ ذی منتہیٰ کا منتہیٰ ہے۔ مگر ان دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے پر جو قیاس ہے وہ تضایف کا قیاس نہیں۔ کیونکہ (جہاں) مبداء کا تعقل ہو وہاں منتہیٰ کا تعقل (ضروری) نہیں کیونکہ یہ جائز ہے کہ بدایت والی (یعنی شروع ہونے والی) حرکتیں فرض کی جائیں اور انکی کوئی انتہا نہ ہو۔ جیسے اہل جنت کے حرکات کا تخیل ہوتا ہے۔ حالانکہ دو متضایف (ایسے امور ہیں) جو بجز ایک ساتھ ہونے کے پائے ہی نہیں جاتے۔ (یعنی دونوں متضائفوں کا وجود ایک ہی ساتھ ہوتا ہے) لہذا ان دونوں کے درمیان تضایف کا تقابل نہیں ہوا اور بے شبہہ یہ دونوں وجودی امر ہیں۔ پھر تو یہ تقابل سلب وایجاب کا تقابل بھی نہیں ہوا۔ اور نہ عدم وملکہ کا تقابل ہوا۔ لہذا (تقابل کے اقسام میں سے) یہی رہ گیا کہ یہ تضاد کا تقابل ہو تو مبداء ہونا اور منتہیٰ ہونا (دونوں ایک دوسرے کے) ضد ہیں۔ اس لئے کہ یہ دونوں اس صفت سے حرکت کے مبداء ہیں کہ اس کا مبداء بعینہٖ اس کا منتہیٰ نہ ہوگا۔ اور یہ وہیں ہوگا جہاں یہ دونوں (مستدیرہ) حرکت کے نہیں بلکہ مستقیمہ حرکت کے (مبداء اور منتہیٰ) ہوں۔

اگر یہ کہا جائے کہ مبداء منتہیٰ کی ضد کیسے ہوگا حالانکہ وہ دونوں تو ایک جسم میں جمع ہوتے ہیں اور ضدین تو ایک جسم میں جمع نہیں ہوتیں تو ہم (اس کے جواب میں) یہ کہیں گے کہ ضدین کبھی ایک جسم میں جمع (بھی) ہو جاتی ہیں (یعنی) جسم جب ان کا موضوع قریب نہ ہو (تو ضدیں جمع ہو جاتی ہیں) اور مبدائیت اور منتہائیت کا موضوع خود جسم نہیں بلکہ طرف ہے۔ اور طرف میں بالفعل یہ جمع نہیں ہوتا کہ وہ ایک ہی مستقیم حرکت کا مبداء اور منتہیٰ ہو اور اس سے ہمارے اس بیان کی تائید ہوتی ہے کہ اضافت کو (بھی) کبھی تضاد عارض ہوتا ہے۔

ساتویں فصل

مقولات کی طرف حرکت کی نسبت

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ کسی مقولہ میں اس طرح حرکت ہوئی تو اس سے چار وجوہ کا احتمال ہوتا ہے۔ اول یہ کہ مقولہ اس کا حقیقی موضوع ہے۔ دوسری یہ کہ اس کا موضوع اگرچہ جوہر ہی ہے لیکن وہ اس مقولہ کے توسط سے ہے تیسری یہ کہ مقولہ اسکی جنس ہے۔ اور یہ (یعنی حرکت) اس (مقولہ) کی نوع ہے۔ ۵۶۴

چوتھی یہ کہ جوہر مقولہ کی اس صفت سے دوسری صفت کی طرف بتدریج متغیر ہوگیا۔ یہی آخری قسم حق اور اس کے ماسوا (دوسری قسمیں) باطل ہیں۔

پہلی (وجہ اس لئے باطل ہے کہ اس کے متعلق) ہم کہیں گے کہ سیاہ ہونا یہ نہیں ہے کہ خود سیاہی کی ذات میں شدت ہوگئی کیونکہ جب شدت پیدا ہوئی تو یہ سیاہی موجود ہوگی یا موجود نہ ہوگی اگر وہ موجود نہ تھی تو اس میں شدت پیدا ہی نہیں ہوئی۔ بلکہ معدوم ہوئی۔ اور اگر وہ موجود تھی (تو اس کی بھی دو صورتیں ہونگی) یا تو اس میں کوئی نئی چیز پیدا ہوگی یا کوئی نئی چیز نہیں پیدا ہوئی۔ اگر کوئی نئی چیز نہیں پیدا ہوئی تو شدت نہیں ہوئی بلکہ وہ جیسی تھی ویسی ہی رہی اور اگر (اس میں کوئی

نئی چیز پیدا ہوگئی تو سیاہی کی ذات تو (پہلے) جیسی تھی ویسی ہی باقی رہی مگر اس میں ایک
مزید صفت پیدا ہوگئی۔ تو (اس صورت میں) سیاہی کی ذات میں تبدیلی نہیں ہوئی بلکہ
اسکی صفتوں میں تبدیلی ہوئی۔ مگر سیاہی سے ہماری مراد بجز اس محسوس حقیقت کے اور کچھ نہیں
ہوتی اور اگر اس میں تبدیلی واقع ہو تو سیاہی کی ذات ہی باقی نہیں رہی۔ اور اگر
اس (یعنی سواد کی ذات میں تبدیلی نہیں ہوئی بلکہ) یہ تبدل کسی اور چیز میں ہوا تو
اس کا نام "سواد" محض اشتراک اسمی کے طور پر ہوا۔ اور اس قاعدہ سے یہ
(بھی) نکلتا ہے کہ سواد کی شدت اس کو اس کی نوع سے نکال دیتی ہے اور موضوع
کی ہر آن ایک بسیط کیفیت ہوتی ہے۔ لیکن (عام طور سے) لوگ سواد سے ملی
ہوئی تمام حدوں کو سواد اور بیاض سے ملی ہوئی تمام حدوں کو بیاض
کہتے ہیں لہذا مطلق سواد حقیقت میں ایک ہے اور وہ ایک
پوشیدہ طرف ہے۔ اور سفیدی بھی اسی طرح ہے اور (ان دونوں کا) متوسط ممتزج
کی طرح ہے۔ مگر جو دونوں طرفوں میں سے ایک کے قریب ہو۔ اس کو اس کی
طرف منسوب ہونا عارض ہوتا ہے۔ لیکن حس (اس کو) تمیز نہیں کرتی اسلئے
یہ گمان ہوتا ہے کہ وہ دونوں ایک ہی نوع ہیں۔

میں کہونگا یہ سب بجا اور درست ہے لیکن یہ بحث مقداری حرکت میں ہونی چاہیے۔
کیونکہ جب کسی چیز کی مقدار زیادہ ہو جاتی ہے تو حرکت اور تخلخل کے زمانہ میں بھی وہاں ایک
مقدار باقی رہنے گی یا نہیں۔ اگر وہ باقی ہے تو اس زیادتی کا یا تو اس میں تداخل ہوگا
یا یہ خارج سے اس میں ضم ہوگی۔ پہلی بات اس لیے باطل ہے کہ اس میں تداخل
کا قول ہے اور اگر اس کے جائز ہونے کو فرض بھی کرلیں تو مقدار نہیں بڑھے گی
حالانکہ ہماری بحث اسی سے ہے۔ اور اگر اس میں خارج سے کسی چیز کا انضمام ہوا
تو یہ ایسا ہے جیسے خط کا خط سے اتصال ہوا۔ مگر یہ تخلخل کے باب سے نہیں
ہوا۔ (حالانکہ یہاں اسی کی بحث ہے)۔

اور اگر زیادتی کے وقت پہلی مقدار باقی نہیں رہی تو یہاں جسم پر کئی مقداریں
پے درپے (وارد) ہوئیں۔ اور یہ ضروری ہوا کہ ان میں سے (کوئی) ایک
زمانہ میں باقی نہ رہے ورنہ وہ (جسم) اپنی تخلخلی حرکت کے وقت ساکن

۵۲۵

ہو جائے گا۔ حالانکہ ہماری گفتگو اس کی ایک استمراری حالت کے متعلق ہے۔ لہذا یہاں ایسی پے در پے مقداریں ہوئیں جن کا وجود آنی اور وہ غیر متناہی ہیں۔ رہا یہ کہ آیا وہ نوع میں ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ جیسے پے در پے کیفیتیں ایک دوسرے کی نوع میں مخالف ہوتی ہیں اور یہی قرین قیاس (معلوم ہوتا) ہے۔ اگرچہ اس میں (ابھی) بحث کی گنجائش ہے۔

نیز وہ قوت محرکہ جو قسراً ہے اس کے متعلق وہ یہ کہتے ہیں کہ پھٹنے والی ہوا کے مصادمات سے وہ کمزور جاتی ہے۔ اس کا حال بھی ایسا ہی ہے۔ کیونکہ وہاں ایک چیز تناقض نہیں ہو سکتی بلکہ یہاں ایسے قویٰ کے انواع حاصل ہوتے ہیں جن کا وجود آنی اور وہ پے در پے ہیں یہ اصل محفوظ رہنی چاہیے کیونکہ قریب میں ہمیں اس کی ضرورت پڑے گی۔

اور میں کہتا ہوں کہ جب ان پے در پے ہونے والے امور میں سے کوئی چیز ایک آن سے زیادہ میں نہ پائی جائے۔ حالانکہ وہ ایک کے بعد ایک اس طرح واقع ہو رہے ہیں کہ ان میں زمانہ کا تخلل نہیں پیدا ہوتا۔ تو آنوں کا پے در پے ہونا لازم آیا۔ (حالانکہ حکماء کے پاس تتالی آنات محال ہے)

اور تعلیقات میں جو مذکور ہے وہ اس کا جواب ہے کہ ان انواع کا وجود بالقوہ ہے (مگر) یہ غور طلب ہے۔ کیونکہ ان انواع کا وجود اگر خارج میں نہیں تو جسم کے اپنی کیفیت میں حرکت کرنے کا وجود بھی خارج میں نہیں۔ لہذا جسم متحرک نہیں ہوا بلکہ (وہ ایسا ہوا کہ) اس کا (کیفیت میں) حرکت کرنا ممکن ہے اور اگر یہ انواع بالفعل موجود ہیں اور دلیل سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ اپنی نوع اور ماہیت کے لحاظ سے وہ (ایک دوسرے سے) مخالف ہیں اور اگر ان میں سے کوئی ایک ایک آن سے زیادہ میں نہیں پایا جاتا اور وہ ایسے پے در پے ہیں کہ ان میں زمانہ کا تخلل نہیں ہوتا تو جن امور کی ایسی حالت ہو انکو یہ کیسے کہا جاتا ہے کہ ان کا وجود بالقوہ ہے۔ بلکہ یہ شک تو ایک ایسے حل کا طالب ہے جو اس کلام سے زیادہ صاف اور تشفی بخش ہو۔ اور ہم قریب میں اس کی طرف رجوع کریں گے۔ لہذا جو برہان ہم نے یہاں بیان کی ہے اس سے

۶۶ ه

ثابت ہو گیا کہ کیفیت حرکت کا موضوع نہیں ہو سکتی۔ اور اس سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ اس کے اور موضوع کے درمیان واسطہ کا ہونا بھی ناجائز ہے۔
رہا تیسرا احتمال یعنی مقولہ کا اس (یعنی حرکت) کی جنس ہونا۔ تو ان (حکما) میں سے بعض اسی طرف گئے ہیں۔ ان کا ادعا ہے کہ کوئی این (مکان) قار (ٹھیرا ہوا) ہوتا ہے۔ اور کوئی سیال اور یہی حرکت مکانی ہے۔ اور کیف بھی کوئی قار ہوتا ہے کوئی سیال اور یہی استحالہ ہے۔ اور کم بھی کوئی قار ہوتا ہے کوئی سیال اور یہی نمو اور ذبول ہے حاصل یہ کہ ہر جنس کا سیال ہی حرکت ہے۔ پھر ان (حکماء) میں سیلان اور ثبات کے متعلق اختلاف ہوا۔ ان میں سے کسی نے تو سیلان او ثبات کی مخالفت کو نوعی مخالفت قرار دی کیونکہ سیالیت (سیال ہونا) سیال کی ماہیت میں داخل ہے۔ لہذا وہ ماہیت میں اس چیز کی مخالف ہو گی جو سیال نہیں اور ان میں سے کسی نے اس کو (یعنی سیلان و ثبات کی مخالفت کو) عوارض کا سبب قرار دیا۔ کیونکہ یہ ایسا ہے جیسے خط پر خط کی زیادتی ہوئی۔ مگر دونوں حجتیں باطل ہیں۔ پہلی اس لئے کہ سفیدی سفید کی حقیقت میں داخل ہے حالانکہ اس (یعنی سفید) کا امتیاز سیاہ سے فصل منوع (نوع بنانے والی) سے نہیں ہوتا ہے۔ لہذا ظاہر ہوا کہ ہر تمیز پیدا کرنے والی زیادتی ہی منوعہ نہیں ہوتی اور دوسری (حجت بھی) باطل ہے کیونکہ اعداد کے مراتب میں سے ہر مرتبہ دوسرے مرتبے کا نوع میں مخالف ہوتا ہے۔ حالانکہ یہ اکائیوں کی کمی و بیشی کے بغیر نہیں ہوتا اسی طرح یہاں بھی کیف کی طبیعت میں سیلان کی حقیقت شامل ہو جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ سیال غیر سیال کا مخالف نہو۔
حاصل کلام پہلے فرقہ کی حجت فصول سے اور دوسرے فرقہ کی حجت خواص سے منقوض ہے (یعنی ٹوٹ جاتی ہے) بس یہ ان کے مذہب کی تفصیل ہے۔ مگر دراصل یہ باطل ہے۔ کیونکہ حرکت سے ہماری مراد موضوع کا وہی تغیر ہے جو اس کی صفتوں میں ہو اور یہ تغیر بتدریج اور دھیرے دھیرے ہوا اور یہ معلوم ہے کہ یہ تبدل اس کی جنس سے نہیں ہے۔ جس میں تبدل واقع ہوا۔

(یعنی یہ تغیر متبدل کی جنس سے نہیں) کیونکہ تبدل ایک نسبی حالت ہے حالانکہ متبدل ایسا نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اگر تبدل متبدل کی جنس سے ہے اور وہ بغیر متبدل کے حاصل ہی نہ ہوتا تو یہ دونوں اگر مثل ہوں تو دو مثلوں کا اجتماع لازم آگیا۔ اور اگر یہ دونوں مختلف ہوں تو وہ ایک دوسرے کے متضاد ہوئے۔ حالانکہ وہ دونوں جمع ہو جاتے ہیں لہذا دو ضد جمع ہو گئے اور یہ خلاف ہے۔ ۵۶۷

جب تینوں احتمالات باطل ہو چکے تو ثابت ہوا کہ مقولوں میں حرکت واقع ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس میں موضوع کا تغیر ہوا اور اس کی ایک نوع سے دوسری کی طرف انتقال ہوا۔

آٹھویں فصل

حرکت اپنے ماتحت پر بالاشتراک کہی جاتی ہے یا بالتواطو؟

ان لوگوں (یعنی فلاسفہ) میں سے کسی کا یہ ادعاء ہے کہ وہ (یعنی حرکت) اپنے ماتحت پر بالاشتراک کہی جاتی ہے مگر یہ باطل ہے۔ کیونکہ وجود کا مفہوم اس کے اقسام میں مشترک ہونے پر جو دلیلیں بیان کی گئی ہیں وہی (دلیلیں) بعینہ اس پر بھی دلالت کرتی ہیں کہ تغیر کا مفہوم اس کے اقسام میں مشترک ہے۔ ان (حکماء) میں سے کسی نے کہا ہے کہ وہ (حرکت اپنے ماتحت پر) تشکیک سے کہی جاتی ہے پھر ان (حکماء) میں سے کسی کا ادعاء ہے کہ جو حرکت کسی مقولہ میں واقع ہوتی ہے وہ اس مقولہ کی نوع ہے۔ مگر ان کے مذہب کا باطل ہونا تو تمھیں معلوم ہو چکا ہے۔

ان میں سے کوئی (ایسا بھی ہے جو) اس کا قائل نہیں۔ اور ان کی صنفیں مختلف ہونے کے باوجود انھوں نے تشکیک کے قول پر استدلال کیا ہے۔ ان کا قول ہے کہ حرکت بالقوہ کا پہلا کمال ہے اور کمال سے مراد ایک چیز کا دوسری چیز کے لیے وجود ہے۔ جس کی شان یہ ہے کہ وہ اس چیز کے لیے ہو۔ اور جب

وجود اپنے ماتحت پر تشکیک سے کہا گیا (یعنی جب وجود کلی مشکک ہے) تو کمال بھی ایسا ہی ہوگا تو حرکت بھی ایسی ہی ہوگی۔

(اس کا) جواب یہ ہے کہ کوئی چیز اپنے اقسام پر تشکیک سے اسی وقت کہی جاتی ہے جب کہ ایک قسم کے لیے اس کا ثبوت اس کے دوسری کے لیے ثبوت سے پہلے ہو مگر یہاں ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ استحالہ کمال ہونے کے سبب سے منتقل ہونا کمال نہیں ہے اور نہ اس کا برعکس ہے۔ بلکہ یہ جائز ہے کہ منتقل کا وجود استحالہ کے وجود کا سبب ہو اور اس صورت میں تقدم اور تاخر وجود کی طرف عود کریں گے۔ اور یہ ایسا ہے جیسا عدد کی نوعیں ہیں کیونکہ ان میں سے کوئی بھی دوسرے کے عدد ہونے کی علت نہیں۔ بلکہ اس کے موجود ہونے کی علت ہے۔ تو لامحالہ ان پر عدد تواطؤ سے کہا جائے گا۔ اور تشکیک موجود کی طرف عائد ہوگی۔ پس یہاں بھی اسی طرح ہے۔

نویں فصل

۵۶۸

کیا حرکت خود مقولہ ان ینفعل ہے؟

جو لوگ اس کو منع کہتے ہیں وہ محض اپنے اس اعتقاد کے سبب سے کہتے ہیں کہ حرکت اپنے ماتحت پر تشکیک سے کہی جاتی ہے۔ حالانکہ کوئی مقولہ اپنے ماتحت پر تشکیک سے نہیں کہا جاتا۔ لہٰذا حرکت مقولہ نہیں۔ مگر ہم بیان کر چکے ہیں کہ حرکت اپنے ماتحت پر بالتشکیک نہیں کہی جاتی اور اگر اپنے ماتحت پر بالتشکیک واقع بھی ہو تو یہ اسکے مقولہ ہونے کا مانع نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ مقولۂ جدہ یعنی کسی چیز کا ایسی چیز سے گھرا ہوا ہو تا کہ اس کے منتقل ہونے سے یہ بھی منتقل ہو جائے۔ (جدہ جس کو ملک بھی کہتے ہیں) یہ ایسا مقولہ ہے جو اپنے ماتحت پر تشکیک سے کہا جاتا ہے۔ کیونکہ حیوان کا پوست اس کی قمیص کے بہ نسبت اس کا (یعنی جدہ کہلانے کا) مستحق بدرجۂ اولیٰ ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے (یعنی مقولہ جدہ اپنے ماتحت پر تشکیک سے کہے جانے کے باوجود بھی مقولہ ہے تو حرکت بھی اپنے ماتحت پر تشکیک سے کہے جانے بعد مقولہ کیوں نہ کہلائے۔) اور ان مذہب والوں کو اس سے زیادہ قوی استدلال کا بھی حق ہے یعنی وہ اس پر دلیل لائیں کہ مقولہ

ان ینفعل وجودی امر نہیں ہو سکتا جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا ہے اور حرکت کے وجودی امر ہونے میں کوئی شبہہ نہیں۔ لہٰذا حرکت خود مقولۂ ان ینفعل نہیں۔

مگر جس کا یہ ادعاء ہے کہ حرکت خود مقولۂ ان ینفعل ہے تو اس نے دو امور سے دلیل پیش کی ہے۔ پہلا ہم نے جو بیان کیا ہے کہ حرکت سے تدریجی تغیر مراد ہے اور تغیر سے مراد کسی چیز کی ایک صفت زائل ہو جانے کے بعد دوسری صفت سے اس کا متصف ہو جانا ہے۔ اور یہی اتصاف خود انفعال ہے نہ کہ کوئی اور۔ لہٰذا حرکت خود مقولہ ان ینفعل ہے۔ مگر ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ حرکت خود یہی اتصاف نہیں بلکہ ایک طبیعت ہے۔ جس کو یہ لازم ہے۔

دوسرا (امر) ان ینفعل یا تو خود حرکت ہے یا اس سے مراد حرکت کی وہ نسبت ہے جو محل کی طرف ہے۔ اگر یہ (ان ینفعل) خود حرکت ہے تو (دو حال سے خالی نہیں) یا یہ خود مطلق حرکت ہوگا۔ یا خود مخصوص حرکت ہوگا۔ پہلا اس امر کا موجب ہے کہ ان ینفعل مقولہ ہونے کی وجہ سے حرکت (بھی) مقولہ ہے۔ دوسرا اس (امر) کا موجب ہے کہ مقولے دس سے زیادہ ہو جائیں۔ کیونکہ حرکت کی بعض قسمیں مقولہ قرار دیے جانے کے لیے بعض اور قسموں سے اولیٰ نہیں اور اگر ان ینفعل سے مراد حرکت کی وہ نسبت ہو جو محل کی طرف ہے تو (یہ بھی دو حال سے) خالی نہیں۔ اس سے مراد یا تو مطلق حرکت کی وہ نسبت ہوگی جو محل کی طرف ہے یا خاص وہ نسبت مراد ہوگی جو حرکت کی محل کی طرف ہے اول اس امر کا موجب ہوگا کہ حرکت جنس ہو۔ کیونکہ محل کی طرف کسی چیز کی نسبت جب جنس ہوگی تو خود اس چیز کا جنس ہونا بھی اولیٰ ہوگا مگر اس صورت میں مقولے دس سے زیادہ ہو جائیں گے اور اگر ان ینفعل سے مراد وہ نسبت ہو جو خاص حرکت کی محل کی طرف ہوتی ہے تو بعض حرکتوں کی نسبتیں مقولہ ہونے کے لیے بعض دیگر نسبتوں سے اولیٰ نہ ہونگی۔ نیز ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ جبکہ نسبت محل کی طرف ہو وہ مقولہ ہو تو اس کا بذاتہٖ مقولہ ہونا بھی ضروری ہے اور ان دونوں امور سے یہ لازم آتا ہے کہ مقولوں کی تعداد زیادہ ہو جائے حالانکہ یہ باطل ہے۔ لہٰذا حق یہی ہے کہ حرکت خود مقولۂ ان ینفعل ہے مگر اس حجت کی کمزوری ظاہر ہے۔

۵۶۹

دسویں فصل

وہ مقولے جن میں حرکت واقع ہوتی ہے

—— مشہور یہ ہے کہ حرکت چار مقولوں میں واقع ہوتی ہے۔ کم[1]۔ کیف[2]۔ این[3]
وضع[4]۔ کم میں حرکت دو طرح سے واقع ہوتی ہے۔ پہلی تخلخل اور تکاثف کی دوسری نمو
اور ذبول کی لہٰذا ہم پہلی کو بیان کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ اجسام تخلخل اور تکاثف
کے قابل ہیں یعنی ایک جسم سے کوئی جز جدا ہوئے بغیر وہ اس (یعنی اپنی پہلی حالت)
سے چھوٹا ہوجاتا ہے۔ یا اس سے کوئی جز ملنے کے بغیر وہ جیسا تھا اس سے
بڑا ہوجاتا ہے۔ جس پر دو امور دلالت کرتے ہیں۔

اول یہ کہ بوتل کو اگر چوس کر پانی میں اوندھا دیا جائے تو اس میں پانی
داخل ہوجاتا ہے۔ اس کی وجہ یا تو یہ ہوگی کہ اس میں خلا ہوگئی حالانکہ یہ محال
ہے یا اس (بوتل) کے اندر والے جسم میں اپنے حامل کے قسر کے سبب سے تخلل پیدا
ہوکر تخلیہ مکان ہوگیا۔ پھر پانی کی سردی نے اس کو کثیف بنا دیا۔ یا اپنی طبیعت ہی
سے اس میں تکاثف ہوگیا کہ تخلخل پیدا کرنے والا سبب جو اس کی طبیعت سے
خارج تھا جب وہ زائل ہوگیا تو یہ (یعنی بوتل کے اندر کا جسم یعنی ہوا) اپنے طبعی

جسم کی طرف لوٹ گیا اور یہی (ثابت کرنا) مطلوب ہے۔ دوسرا۔ (امر) برتن میں جب کوئی چیز جوش کھائے تو برتن ٹوٹ جاتا ہے اس ٹوٹ جانے کا سبب یا تو اس چیز کی حرکت ہے جو اس کے اندر ہے یا ایسی چیز کی حرکت ہے جو اس (برتن) سے خارج ہے۔ پہلی صورت دو حال سے خالی نہیں یہ یا تو حرکتِ مکانی کے سبب سے ہے یا مقداری کے۔ مگر حرکتِ مکانی کے سبب سے تو (ایسا) ہونا محال ہے۔ اس لیے کہ حرکت مکانی یا تو ایک جہت کی طرف ہوگی یا تمام جہتوں کی طرف ہوگی اگر یہ ایک ہی جہت کی طرف ہو تو برتن کا (اس جہت کی طرف) منتقل ہونا ضروری ہوا کیونکہ برتن کا منتقل ہو جانا اس کے ٹوٹ جانے سے آسان تر ہے۔ اور اگر یہ حرکت مختلف جہات کی طرف ہو تو یہ متشابہ طبیعت ایسی حرکتیں کرتی ہے جو بلحاظ طبیعت مختلف ہیں۔ حالانکہ یہ محال ہے۔ اور اگر (برتن کے ٹوٹ جانے کا سبب) کسی ایسی چیز کی حرکت ہو جو اس (برتن) سے خارج ہے۔ جیسے یہ گمان کیا جاتا ہے کہ کھولنے والے پانی میں آگ داخل ہو جاتی ہے اور اس کے حجم کو بڑا کر دیتی ہے تو برتن ٹوٹ جاتا ہے تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں۔ وہ (آگ) یا تو خالی سوراخوں سے داخل ہوتی ہے یا نئے سوراخ پیدا کر کے ان میں سے داخل ہوتی ہے۔ پہلی صورت اس لیے باطل ہے کہ خلاء باطل ہے اور اگر اس کی صحت کو فرض بھی کر لیں کہ جب خالی سوراخ بھر جائیں تو پورے جسم کے حجم کا زیادہ ہونا ضروری نہیں۔ بلکہ وہ جیسا تھا اس کا ویسا ہی رہنا ضروری ہے۔ اور اگر اس (یعنی آگ) نے نئے سوارخ پیدا کیے تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں۔ ان نئے سوراخوں میں نفوذ سے پہلے اس (یعنی جسم) کا حجم زیادہ ہوگا یا اس کے بعد۔ (یعنی نفوذ کے بعد) پہلی صورت اس لیے باطل ہے کہ خود مماست (یعنی چھونا) حجم کی زیادتی کا موجب نہیں۔ البتہ بعض وقت مماس (چھونے والا) ڈھکیلتا اور اس جانب دباتا ہے جو جہتِ حرکت کی مخالف ہے۔ اور اس کو اس طرف (ہٹنے کے لیے) مجبور کر دیتا ہے۔ مگر (اس سے) برتن کا ٹوٹ جانا ضروری نہیں۔ اور اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ گرمی اس آگ کے سبب سے

۵۷۰

نہیں پیدا ہوئی جو خارج سے ملی ہوئی ہے۔ بلکہ محوی (گھرا ہوا۔ یہاں مظروف مراد ہے) اپنے آپ بھی گرم ہو جاتا ہے۔ اور یہ (بھی) محال ہے کہ (خارجی آگ برتن میں) نافذ ہونے کے بعد برتن کی شکستگی حاصل ہو۔ کیونکہ یہ بھی دو حال سے خالی نہیں شکستگی سے پہلے یہ زیادتی حاصل نہیں تھی یا یہ شکستگی سے پہلے حاصل تھی۔ پہلی صورت باطل ہے اسلیے کہ نفوذ بذریعہ حرکت ہوا اور ہر حرکت منقسم ہے لہذا نفوذ کے زمانہ میں کوئی آن ایسی نہیں فرض کی جاسکتی جس سے پہلے (جسم کو) زیادتی حاصل نہ ہو۔ لیکن برتن کے ٹوٹ جانے سے پہلے زیادتی کا حاصل ہونا دو وجہ سے محال ہے۔ پہلی (وجہ) یہ کہ برتن جب کسی چیز سے پُر ہو جاتا ہے تو اس میں دوسری چیز کے لیے گنجائش ہی نہیں رہتی کہ وہ اس میں سوراخ پیدا کرسکے اس کو شق کردے دوسری (وجہ) یہ کہ (برتن کا) شق ہو جانا اگر زیادتی کی وجہ سے ہو اور زیادتی شق ہو جانے سے پہلے حاصل ہو گئی تو ضروری ہوا کہ انشقاق (شق ہو جانا) حاصل ہونے سے پہلے انشقاق حاصل ہو جائے اور یہ محال ہے۔

مگر کمزور طریقہ پر یہ کہا جائے کہ ایک چیز اس (برتن) میں داخل ہوئی اور اسی کی مثل ایک چیز اس میں سے خارج ہوئی تو انشقاق کے وقت تک حجم زیادہ نہیں ہوا۔ لیکن (اس توجیہ پر) یہی اشکال اس مقدار کی طرف رجوع کرے گا کہ جب وہ داخل ہوا تو اس کا مثل خارج نہیں ہوا۔ جب یہ قسمیں باطل ہو گئیں تو یہ ثابت ہوا کہ انشقاق محض اس لیے عارض ہوا کہ (خود برتن کے اندر والے جسم کے) حجم میں انبساط اور زیادتی ہوئی نہ کہ اس میں کسی اور جسم کی مداخلت ہوئی اور یہی مطلوب ہے۔

اس امکان کے بیان کی وجہ یہ ہے کہ جسم کا مادہ اور صورت سے مرکب ہونا ثابت ہے اور یہ (بھی) ثابت ہے کہ مادہ کا بذاتہ کوئی حجم اور مقدار نہیں ہوتی اور جس کی بذاتہ کوئی مقدار نہ ہو تمام مقداروں کی طرف اس کی نسبت ایک ہوگی ورنہ خاص اس کی ذات کی کوئی ایک معین مقدار ہوگی تاکہ وہ اس کے قابل ہو جائے جو اس کے مساوی ہو اور اس کے قابل نہ ہو جو اس (معینہ مقدار)

سے زیادہ ہے اور ہیولیٰ چونکہ ایسا نہیں ہے (اس لیے) وہ تمام مقداروں کے قابل ہے۔

مگر میں کہوں گا کہ اس اشکال کے بیان کے لیے جسم کے ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہونے کو بیان کرنے کی دو وجہ سے ضرورت نہیں۔

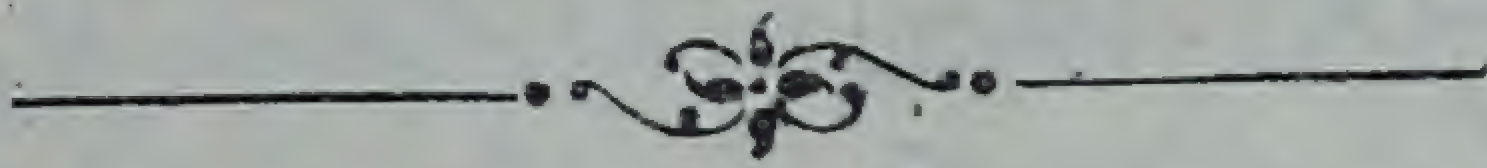
پہلی (وجہ) کیونکہ جب یہ ثابت ہے کہ جسم کی مقدار اس (جسم) پر زائد ہوتی ہے تو جسم اپنی ذات میں مطلق جسم ہونے کی حیثیت سے بے مقدار ہوا۔ اور تمام مقداروں کی طرف اس کی نسبت ایک ہوئی خواہ وہ بذات خود ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہو یا ایسا نہ ہو دوسری (وجہ) کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ جب یہ ثابت ہے کہ جسم ایک متصل چیز ہے تو ثابت ہوا کہ مقدار اس پر زائد ہے۔ پھر بسیط جسم کا کل ماہیت اور حقیقت دونوں میں اپنے جزء کا مساوی ہوتا ہے اور جب ایک چیز کا کسی صفت سے اتصاف ممکن ہو تو اس (چیز) کے شمل کا اتصاف اس (صفت) کے شمل سے ممکن ہے۔ جب کل کا اتصاف اس مقدار سے ہوا تو اگر اس کا جزو بھی انفرادی (حالت) میں پایا جائے تو وہ بھی اس مقدار کے قابل ہوگا کیونکہ ایک ماہیت کے دو مشترکوں کا تمام واجبی امور میں اشتراک واجب ہے۔ لہذا جزء جب بغیر کوئی چیز اس میں شامل ہونے کے وہ مقدار کُل کی طرف منتقل ہو جائے اور کُل بغیر کسی چیز کی کمی کے جزء کی طرف منتقل ہو جائے تو یہی تخلخل اور تکاثف ہے۔ یہ کلام زوردار سمجھا جاتا اگر اس پر یہ اعتراض نہ پڑتا کہ اس سے یہ جائز ہو جاتا ہے کہ سمندر کا قطرہ پورے سمندر کی مقدار کو قبول کرلے۔ اور اس سے یہ فرق بھی ظاہر ہو جائے گا جو عناصر اور افلاک کے درمیان ہے۔ کیونکہ جب تک جزء کُل کا جزء ہوتا ہے اس کا کُل کی مقدار کو قبول کرنا ممتنع ہے۔ لیکن جب وہ (یعنی جزء کُل سے) جدا ہو جاتا ہے تو اس مقدار سے موصوف ہو سکتا ہے۔ اور فلک پر انفصال محال ہے۔ (یعنی فلک کا کوئی جزء فلک سے جدا نہیں ہو سکتا)۔ اور جب اس (یعنی فلک) کے جزء کا اس سے جدا ہونا محال ہے تو اس کے جزء کا اپنے کُل کی مقدار کو قبول کرنا بھی ممتنع ہے اور فلک کے سوا کوئی اور جسم ایسا نہیں ہے کہ جس کی طبیعت

فلک کی طبیعت کے مساوی ہوتا کہ اس کا چھوٹا فلک کی مقدار کو قبول کرلے مگر عناصر کا انفصال تو جائز ہے اور وہ جسم بھی پایا جاتا ہے جو طبیعت کے لحاظ سے اس کا غیر ہے لہٰذا اس میں تو کلام مذکور درست ہوگا۔

واضح ہو کہ یہ مسئلہ جزء لایتجزیٰ کے نفی کی تفریعات سے ہے (یعنی یہ مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جو جزء لایتجزیٰ کی نفی سے نکلتے ہیں۔) کیونکہ اگر یہ ثابت ہے تو یہ محال ہے کہ ان (اجزاء) میں سے کسی ایک کی موجودہ مقدار کم یا زیادہ ہو جائے۔ لہٰذا تخلخل اور تکاثف ممتنع ہوا (یعنی حکماء کے مذہب کے موجب جزء لایتجزیٰ کو باطل مان لیا جائے تو تخلخل اور تکاثف بھی ممتنع ہوا)

لیکن یہ جو کہا جاتا ہے کہ اگر یہ (یعنی جزء بغیر کسی اضافہ کے کل کی مقدار اور کل سے کوئی چیز کم ہونے کے بغیر وہ جزء کی مقدار کی طرف منتقل ہو سکتا ہے اور یہی تخلخل اور تکاثف ہے) ممکن ہو تو یہ بھی درست ہوگا کہ قطرہ سمندر کی مقدار کی طرف اور سمندر قطرہ کی مقدار کی طرف منتقل ہو جائے مگر یہ تو لازم نہیں آتا۔ کیونکہ ہر جسم کی ایک معین حد ہوتی ہے جو اس کی طبعی مقدار ہوتی ہے۔ اور اس (طبعی مقدار کی حد) سے جو زیادہ یا کم ہو گی وہ قسری ہوگی اور اس قسر کی بھی ایک محدود حد ہے جس سے وہ متجاوز نہیں ہو سکتا اور یہ ایسا ہے جیسے کیفیتوں میں ہوتا ہے۔ لہٰذا ان کا اعتراض دفع ہو گیا۔

ثابت بن قرہ اس کے انکار کرنے والوں میں سے ہے۔ اس پر اس نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ اگر ایک مادہ کوئی بھی مقدار قبول کرلے تو یہ ممکن ہوا کہ ایک ہاتھ پانی کی مقدار کے عنصر کا جب ہوا کی طرف انقلاب ہو تو وہ پانچ ذراع مقدار کو قبول کرلے۔ اور پانی کے دو ذراع مقدار کا عنصر تین ذراع مقدار کو۔ یہاں تک کہ پانی کی بڑی مقدار کا عنصر ہوا کی چھوٹی مقدار کو قبول کرلے۔ اور پانی کی چھوٹی مقدار کا عنصر جب وہ ہوا ہو جائے تو بڑی مقدار کو قبول کرلے حالانکہ حس اس کے خلاف شہادت دیتی ہے۔ لہٰذا اگر ہم پانی کی دو برابر کی مقداریں لیں اور ان کو ہوا کی صورت میں منقلب کر دیں (یعنی ان کو گرمی پہنچا کر ہوا کی صورت میں بدلیں)

تو یہ دونوں مقداریں برابر ہوں گے۔ (یعنی اس انقلاب کے بعد بھی دونوں کی مقداریں پہلے کی طرح برابر ہی رہیں گی)۔ اور اگر یہ دونوں مقداریں (ہوا بننے سے پہلے) مختلف تھیں تو (ہوا بننے کے بعد بھی بلحاظ مقدار) دونوں ہوائیں مختلف ہوں گی۔ اس کا جواب وہی ہے جو ہم نے بیان کر دیا ہے کہ ہر مادّہ کو مقدار کا ایک ایسا حصہ ملتا ہے جس کا وہ اپنی طبعیت کے لحاظ سے مستحق ہے۔ اور وہ دوسرے حصہ کا مستحق اس وقت ہوتا ہے جبکہ قاسر کا وجود ہو۔ اور ان (یعنی طبعیت اور قاسر) میں سے ہر ایک کے معلومہ حدود ہیں۔ جن سے وہ تجاوز نہیں کر سکتے۔ لہٰذا شک دفع ہو گیا۔ ۵۷۳

گیارھویں فصل

حرکتِ نمو و ذبول

ایک جسم میں دوسرے جسم کے اتصال کے سبب سے جب زیادتی ہوتی ہے (تو اس کی دو صورتیں ہونگی) یہ زیادتی یا تو مزید علیہ (یعنی وہ جسم جس میں زیادتی ہوئی ہے) کے اجزاء میں داخل ہو جائے گی یا (یہ زیادتی) اس (یعنی مزید علیہ) کی طبیعت میں متشابہ ہوگی یا (یہ زیادتی) ایسی نہوگی پہلی (یعنی زیادتی کی مزید علیہ کے اجزاء میں مداخلت) نمو ہے اور اسکا ضد ذبول ہے۔ بعض وقت یہ فربہی اور لاغری سے بھی متشابہ ہوتے ہیں۔ حالانکہ (ان کا باہمی) فرق یہ ہے کہ جو نمو میں ٹھیرا ہوا ہے (یعنی جس کا نمو ایک حال پر قایم ہے) وہ کبھی موٹا ہو جاتا ہے جیسے وہ شخص جبکا نمو زیادہ ہو رہا ہے وہ کبھی دبلا بھی ہو جاتا ہے۔ اس کی تحقیق یہ ہے کہ زیادت جب اصل میں منافذ پیدا کرتی اور اس میں داخل ہوتی اور اصل کی طبیعت کے متشابہ ہو جاتی ہے اور اصل کے اجزاء تمام اقطار کی طرف ایک ہی نوع کی نسبت سے ہٹ جاتے ہیں تو بس یہی نمو ہے۔ لیکن بڈھا آدمی جب موٹا ہو جاتا ہے تو اس کے اصلی اجزاء خشک اور سخت ہو جاتے ہیں لہذا غذا ان کو جدا

کرنے اور ان کے اندر نفوذ کرنے کی طاقت نہیں رکھتی تو لامحالہ اس (یعنی بڑھے) کے اصلی اعضاء زیادت کی طرف حرکت نہیں کرتے اس لیے وہ نامی (بڑھنے والا) نہیں ہوتا۔ البتہ اس کے گوشت میں کبھی زیادتی کی طرف حرکت (یعنی فربہی) ہوتی ہے۔ بس اس کے نمو کی حقیقت یہی ہے لیکن اعضاء اصلیہ کی زیادتی کی طرف حرکت نمو کے نام سے مخصوص ہے۔ لہٰذا یہ (مطلق) نمو کی حقیقت ہے۔ پھر یہاں تین شکوک ہیں۔

پہلا (شک) یہ ہے کہ ایک نامی (یعنی بڑھنے والا جسم دو حال سے) خالی نہیں ہوتا اس میں کوئی چیز ثابت (ٹھیری ہوئی) ہوگی۔ یا نہ ہوگی۔ اگر (نامی میں کوئی چیز) ثابت ہے تو یہ ثابت صرف صورت ہوگی یا صرف مادّہ یا (ان دونوں کا) مجموعہ۔ مگر صورت کا ہونا محال ہے۔ اس لیے کہ مادہ بدل جانے کے بعد صورت کا باقی رہنا محال ہوتا ہے۔ کیونکہ صورتوں کا انتقال محال ہے اور مادّہ کا باقی رہنا بھی محال ہے۔ کیونکہ یہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو پورا مادہ ایک حالت پر باقی رہے گا یا جو چیز اصل کی طرح تھی وہ باقی رہے گی اور جو اس (اصل) پر زیادہ ہے اس میں تبدیلی ہو جائے گی۔ پہلا امر باطل ہے کیونکہ ہمیشہ اس سے ایک چیز منتقل ہو رہی ہے۔ اور تحلیل کے سبب سے ایک چیز اس سے جدا ہو رہی ہے رہا دوسرا امر یعنی یہ کہ جو باقی ہے وہی اصل ہے تو یہ بھی محال ہے۔ کیونکہ غذا سے جب کوئی چیز ملجائے اور اس کی طبیعت کے مشابہ ہو جائے۔ تو (اس کے بعد) کل اگر متصل اور ایک طبیعت والا ہو جائے تو طبیعت اور ماہیت دونوں کے اتحاد کے ساتھ یہ ممتنع ہوگا کہ اس کے بعض مفروضہ اجزاء کا زوال ممکن اور بعض کا زوال ممتنع ہو اور اگر غذا کا اصل سے اتصال و اتحاد نہیں ہوا۔ تو جو چیز (بدن میں) وارد ہوئی ہے وہ اس کی غذا ہی نہیں ہوئی۔ حالانکہ ہماری گفتگو اسی کے متعلق ہے۔ اور اگر مادہ باقی نہیں رہا اور نہ صورت ہی باقی رہی تو اسوقت (مادّہ اور صورت کا) مجموعہ بھی باقی نہیں رہا۔ بلکہ اس کا باقی رہنا حس کے لحاظ سے ہے (یعنی بظاہر باقی دکھائی دیرہا ہے) مگر یہ بھی محال ہے۔ کیونکہ حرکتِ نمو

کا زمانہ نامتناہی تقسیم قبول کرتا ہے اور یہاں زیادت کے (کئی) مراتب ہیں جن میں کا ہر ایک (مرتبہ) آنی وجود والا ہے کیونکہ ان میں سے اگر کوئی ایک مرتبہ ایک آن سے زیادہ میں ثابت ہو تو حرکت ٹھیر گئی اور باطل ہو گئی۔ اور یہ ثابت ہے کہ ان زیادتیوں کے لحاظ سے شخص بدلتا رہتا ہے۔ لہٰذا یہ لازم آتا ہے کہ یہاں یکے بعد دیگرے نامتناہی اشخاص محصور زمانہ میں ہوں اور یہ محال ہے۔

دوسرا (شک) اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ نامی میں کوئی چیز ایسی (بھی) ہے جس کی ذات محفوظ اور غیر متبدل ہے۔ مگر حرکت کے لیے ایسا متحرک ضروری ہے۔ جو حرکت کے پورے زمانہ میں باقی رہے اور اس (یعنی متحرک) کے حال کا تغیر بھی ضروری ہے تو یہاں متحرک وہی اصل ہو گا یا جملہ (یعنی سب) ہو گا۔ اگر وہی اصل (متحرک) ہے تو اصل کے حال میں تغیر نہیں ہوا کیونکہ وہ نمو کے بعد اور نمو کے پہلے ایک ہی حالت پر ہے اور اگر وہی جملہ اور وہ حاصل شدہ مجموعہ (متحرک) ہوا تو وہ حرکت کی انتہا پر (یعنی جب حرکت ختم ہو جائے تو) جملہ کا حصول ہوا۔ کیونکہ حرکت کی ابتداء سے انتہا تک متحرک کا موجود ہونا ضروری ہے۔

تیسرا (شک) اگر ہم ایسی چیز کا وجود بھی تسلیم کر لیں جس کی ذات محفوظ اور صفت بدل رہی ہے تو یہ تبدیلی حرکت ہی نہیں۔ کیونکہ حرکت تو دو متضاد چیزوں کے درمیان ہوتی ہے اور چھوٹا بڑا ایک دوسرے کے متضاد نہیں ہیں۔ پہلے شک کا جواب اور حل یہ ہے کہ نامی میں کچھ ایسے اصلی اجزاء ہوتے ہیں جو سخت اور غیر متبدل ہوتے ہیں۔ اور یہی (نامی کی) اس صورت نوعیہ کی حفاظت کرنے والے ہیں۔ جو تشخص پیدا کرنے والی ہے اور (نامی میں کچھ ایسے) اجزا (بھی) ہوتے ہیں جو بدلتے رہتے ہیں۔ اور یہی (بدلنے والے اجزاء) ان صورتوں کے کمالات ظاہر ہونے کے اسباب ہیں۔

شیخ نے بعض زخموں اور پھوڑوں کے نشانات اور دھبوں کے باقی رہ جانے سے بعض اجزاء کے باقی رہنے پر استدلال کیا ہے مگر

۵۷۵

مجھے یہ پسند نہیں۔ کیونکہ اس کا یہ احتمال ہے کہ غذائی اجزاء جب اس جگہ پہنچ جاتے ہیں تو وہ اس کے مشابہ ہو جاتے ہیں۔ مگر شک کرنے والے کا یہ کہنا کہ زیادتی جب اصل سے متصل اور اس کی طبیعت کے مشابہ ہو گی تو بعض (اجزاء) کا تحلیل ہونا بعض (اجزاء) سے اولیٰ نہ ہو گا۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ زیادت کی اصل سے تمیز اکثر استحکام اور قوت سے ہوتی ہے خلقت کے اجزاء ایسے ہیں کہ جب ان کا ورود خلقت تمام ہو جانے کے بعد ہو تو وہ معرض زوال میں ہوں گے اور ان کی خلقت مستحکم نہ ہو گی۔ اور اس سے دوسرا شک بھی حل ہو جاتا ہے اس لیے کہ اصل اجزا میں جو نوعی صورتیں ہیں وہ ان زیادتوں کی زیادتی کی طلب اور ان کی تحلیل کا مبداء ہیں۔ لہذا باقی اصل پر یہ زیادتیں اور نقصانات ایسے ہیں جیسے ایک کے بعد ایک ہونے والی صفتیں ہیں اور یہی حرکت ہے۔

رہا تیسرا شک تو اس کا جواب یہی ہے جو ہم نے بیان کیا ہے کہ مبداء اور منتہیٰ کا متضاد ہونا ضروری نہیں۔ بلکہ اس کے لئے تقابل کی (کوئی) ایک نوع (بھی) کافی ہے۔ پھر اگر ہم اس کو تسلیم بھی کریں کہ تضاد ضروری ہے تو چھوٹا اور بڑا جن کے درمیان نامی (بڑھنے والا) ذابل (گھٹنے والا) حرکت کرتے ہیں تو (یہ دونوں) اضافی چھوٹے بڑے نہیں ہیں بلکہ طبیعت نے انواع کے لیے صغر اور کبر کے حدود قرار دیے ہیں جن سے وہ تجاوز نہیں کرتے اور انھیں دونوں یعنی (صغر اور کبر) کے درمیان وہ حرکت کرتے ہیں۔ لہذا یہاں عظیم بذاتِ خود عظیم ہے جو دوسرے عظیم پر قیاس کرنے کی وجہ اس نوع میں چھوٹا نہیں ہو جاتا اور اسی طرح چھوٹے کے متعلق بھی کہا جائے گا۔ اور جب ایسا ہے تو دونوں متضاد ہیں۔ نمو کے متعلق بس یہ گفتگو ختم ہو گئی۔ رہی غذا کی حقیقت تو اس کا ذکر یہاں بے محل ہے۔ اس لیے ہم اس کو علم النفس کے لیے رکھ چھوڑتے ہیں

بارھویں فصل

کیف میں حرکت کا ثبوت اور یہی استحالہ ہے۔

۵۷۶ بعض لوگوں کا گمان ہے کہ اجسام کی محسوس کیفیتوں کا تغیر ناجائز ہے۔ لہٰذا حقیقت میں گرم ٹھنڈا نہیں ہوتا اور نہ ٹھنڈا گرم ہوتا ہے۔ یہ لوگ استحالہ کے منکر ہیں۔ پھر جب انھوں نے گرم کا ٹھنڈا ہو جاتا اور ٹھنڈے کا گرم ہو جانا دیکھا تو ان کی دو جماعتیں ہو گئیں۔ ان میں سے کسی نے تو کمون (پوشیدگی یعنی ایک میں دوسرے کے اجزاء پوشیدہ ہوتے ہیں) کو تسلیم کر لیا اور استحالہ کو نہ مانا۔ اور یہ ادعا کیا کہ پانی جب گرم ہو جاتا ہے تو گرمی کا کچھ حصہ پورے پانی میں نہیں حاصل ہوتا بلکہ پانی کے کچھ حصہ میں پوری گرمی حاصل ہو جاتی ہے یعنی اس کے کچھ اجزاء آگ ہو گئے اور مائی اجزاء سے مخلوط ہو گئے اور اگر یہ (اجزاء) تھوڑے ہوں تو گرمی بھی تھوڑی ہوتی ہے اور اگر (یہ اجزاء) زیادہ ہوں تو گرمی بھی شدید ہو گی۔ ان میں سے کوئی تو استحالہ و کمون کے منع ہونے پر مصر ہے۔ مگر ان کی بھی دو قسمیں ہیں۔ اول۔ اصحاب کمون و ظہور ان کا ادعا ہے کہ کوئی جسم خالص بسیط نہیں پایا جاتا بلکہ ہر جسم میں تمام طبیعتیں مخلوط ہوتی ہیں

مگر اس میں جو حصہ غالب ہو وہ اسی کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔ مگر جب یہ (جسم) ایسی چیز سے ملتا ہے جس میں وہ حصہ غالب ہے جو اس سے پہلے (جسم) میں مغلوب تھا تو وہ (اس) حصہ کو جو (اس میں مغلوب ہونے کی وجہ سے) پوشیدہ تھا۔ کمون (پوشیدگی) سے نکال کر ظاہر کر دیتا ہے اور وہ غالب کی مقاومت کرتا ہے۔ بے شبہ اس کے کمون سے بروز کی حالت میں (بھی) یہ اجزاء ان اجزاء کے ساتھ مخلوط تھے جو اس (جسم) میں غالب تھے۔ مگر مجموعی حیثیت سے ان کا ایسا احساس ہو رہا تھا کہ حس ان کی اکائیوں کی تمیز نہیں کر سکتی تھی۔ اس لیے حس کو یہ تخیل ہوا کہ یہاں گرمی اور سردی کے درمیان کوئی (تیسرا) امر (بھی) ہے یہی لوگ اصحاب خلیط ہیں۔

ان میں سے کوئی یہ کہتا ہے کہ جسم میں حار یا بارد اجزاء ہیں اور ان میں سے کوئی ایک (بھی) پوشیدہ نہیں ہے لیکن جب وہ ٹھنڈا ہو جاتا ہے تو اس کا حار اس کے ظاہر و باطن کو چھوڑ دیتا ہے تو وہ ٹھنڈا رہ جاتا ہے۔ اور (اسی طرح) اس کے برعکس بھی ہوتا ہے۔

دوسرے فرقہ کا یہ ادعاء ہے کہ ٹھنڈا جسم جب گرم ہو جاتا ہے تو اس کا سبب یہ ہوتا کہ اس میں خارج سے ناری اجزاء داخل ہو جاتے ہیں اور جب وہ آگ سے ملجاتے ہیں تو ایسی چیز محسوس ہوتی ہے جو ٹھنڈے اور گرم کے درمیان متوسط ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ استحالہ کے وجود کی دلیل یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ پانی جو گرم نہیں تھا گرم ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اسکی یہ حرارت یا تو ناریت کے مخلوط ہو جانے سے ہوئی یا ناریت مخلوط ہونے کی وجہ سے نہیں ہوئی۔ اگر ناریت مخلوط ہونے کی وجہ سے نہیں ہوئی تو ہماری بات درست ہے۔ اور ناریت مخلوط ہونے کی وجہ سے ہوئی تو یہ ناریت اس (پانی) پر خارج سے وارد ہوئی یا خارج سے وارد نہیں ہوئی۔ اگر یہ خارج سے نہیں ہے تو وہ ابھی اور اسی وقت پیدا ہوئی۔ یا اس میں موجود تو تھی۔ مگر پوشیدہ تھی لہٰذا ہم کمون کو باطل کرنے سے اسکی ابتدا کرتے اور کہتے ہیں کہ کمون سے ہماری مراد مداخلت ہے یا اس (کمون سے) ہماری مراد مداخلت نہیں ہوتی۔ مگر پہلی

بات باطل ہے۔ کیونکہ دو جسموں کے تداخل کا محال ہونا ثابت ہو چکا ہے اور
اگر ہم اس کو جائز بھی رکھیں تو یہاں (اس کی دو صورتیں ہونگی) یا تو پانی کے
ہر جزء میں آگ کے جزء کی مداخلت ہو جائے گی۔ یا یہ کہ بعض میں ایسا ہو گا اور
بعض میں ایسا نہ ہو گا۔ دوسرا بھی (دو حال سے) خالی نہیں۔ (پانی کے) جن
اجزاء میں آگ کی مداخلت نہیں ہوئی وہ سخونت کے قابل ہوں گے۔ یا اس
کے قابل نہ ہونگے۔ پہلا استحالہ کے وجود کا مقتضی ہے۔ اور دوسرے کا اقتضاء
یہ ہے کہ ہم پانی کے بعض اجزاء کو انتہائی برودت میں اور بعض اجزاء کو
انتہائی سخونت میں محسوس کریں۔ نیز اجزاء کی طبیعت چونکہ متحد ہے اسلیے
بعض اجزاء اس کے لیے بعض سے اولیٰ نہیں اور اگر پانی کے ہر جزء کے ساتھ
آگ کا جزء پایا جائے تو یہ بھی (دو حال) سے خالی نہیں۔ یا تو ان دونوں
میں سے ہر ایک کی صرافت (خالص ہونا) دوسرے کی صرافت سے
ٹوٹ جائے گی یا نہ ٹوٹے گی۔ اگر یہ ٹوٹ گئی تو استحالہ ہو گیا۔ اور اگر نہیں ٹوٹی
تو (یہ بھی دو حال سے) خالی نہیں۔ دونوں میں سے ایک جزء سے ملنے والا
دوسرے جزء سے ملنے والا ہو گا یا نہ ہو گا۔ اگر (ایسا) نہیں تو دونوں جزء
متداخل ہی نہیں ہوئے۔ اور اگر ایسا ہے (یعنی ایک جزء سے ملنے والا دوسرے
جزء سے بھی ملاقی ہے) تو جب ہم اس پانی کو ہاتھ سے چھوئیں تو یہ ضروری
ہے کہ ہم کو ملموس جسم کی سطح سے ایسی گرمی محسوس ہو جیسی اس آگ کی
گرمی محسوس ہوتی ہے جو پوری سطح میں سرایت کئے ہوئے ہے۔ اور ہم برف
کی سی برودت بھی محسوس کریں جو اس کی پوری سطح میں سرایت کئے ہوئے
ہے۔ کیونکہ اس سطح میں کوئی مقام بھی ایسا نہیں جہاں یہ دونوں کیفیتیں حاصل
نہوں اور چونکہ یہ باطل ہے لہذا ان کا قول بھی باطل ہے۔

اس لئے بھی کہ حار جب آگ کی مداخلت میں پوشیدہ تھا تو یہ ضروری
ہوا کہ جب بارد کا حار سے اور حار کا بارد سے چھٹکارا ہوا تو یہ مجموعہ (پہلے سے)
زیادہ بڑا مکان لے لے۔ حالانکہ ایسا تو نہیں ہے کیونکہ گرمی کے ظہور کا نتیجہ کبھی
(جسم کا) عظم (یعنی بڑھ جانا) ہوتا ہے۔ لیکن جب بارد کا حار پر غلبہ ہو تو یہ خواہ

جسم کو کم کر دیتی ہے اس لئے کمی محسوس ہوتی ہے۔

یہ نہ کہا جائے کہ سردی کا ظہور مداخلت کی افراط کا موجب ہے اور مداخلت پوشیدگی اور جسم کی کمی کی موجب ہے۔ کیونکہ دونوں متداخلوں میں سے ہر ایک کا حکم مقدار میں دوسرے کے حکم کی طرح ہے۔

لیکن اگر وہ کمون کی تفسیر یہ کریں کہ "وہ (یعنی کمون) جسم کے باطن میں اجزاء کا انحصار ہے" تو یہ ضروری ہوگا کہ ٹھنڈے پانی کا باطن گرم پانی سے زیادہ گرم ہو۔ کیونکہ جب وہ گرم ہو گیا تو نیران (جمع نار یعنی آگ) متفرق ہو جاتی ہے حالانکہ وہ اس سے پہلے جمع تھی۔ لہٰذا اس کی سخونت زیادہ قوی ہوگی مگر ہمیں (ٹھنڈے پانی کے) جسم کے باطن میں حرارت محسوس ہوتی ہے نہ ظاہر میں۔ بلکہ اکثر ہمیں اس کا باطن اس کے ظاہر سے زیادہ ٹھنڈا معلوم ہوتا ہے۔ البتہ اگر یہ کہا جائے کہ باطنی آگ نہ تو جلاتی ہے۔ نہ تو گرم کرتی ہے۔ لیکن جب اس کے ساتھ خارجی آگ ملجاتی ہے تو اس کو ظاہر کر دیتی اور مسخن (یعنی گرم کرنے والی) بنا دیتی ہے۔ مگر یہ (کہنا) استحالہ کا اعتراف ہے۔

کمون کے باطل ہونے پر جو امور دلالت کرتے ہیں (ان میں سے ایک یہ بھی ہے) کہ کامن (پوشیدہ) کا ظہور یا تو کسی خارجی سبب سے ہوگا یا خارجی سبب سے نہ ہوگا۔ اگر یہ (یعنی ظہورِ کامن) کسی خارجی سبب سے نہیں ہے بلکہ اس کی ذات اور طبیعت کے سبب سے ہے تو اس کا ہمیشہ ظاہر ہونا واجب ہے۔ اور اگر یہ (کامن کا ظہور) کسی خارجی سبب سے ہے تو اس خارجی سبب نے ان پوشیدہ اجزاء میں ایسی قوت کا افادہ کیا جس کی وجہ سے ان (پوشیدہ اجزاء) میں ظہور کی قوت ہو گئی۔ یا ایسا نہیں۔ پہلی بات استحالہ کا قول ہے اور دوسری (بات دو حال سے) خالی نہیں اس (یعنی کامن) میں اس سبب کی تحریک یا تو اس سے چھونے پر موقوف ہوگی یا نہ ہوگی۔ اگر یہ (تحریک) اس (کامن) سے چھونے پر موقوف ہو تو ہر وہ چیز جس کا استحالہ ہو اس کا جسم استحالہ

کے وقت بڑھ جانا چاہیے۔ کیونکہ اس میں جاذب یا دافع کا نفوذ ہوا ہے۔ اور اگر یہ (تحریک کامن سے) چھو لینے پر موقوف نہو بلکہ اس میں مشابہ کی مجاورت کافی ہو تو یہ ضروری ہے کہ جو اجزاء ایک دوسرے کے ہم جنس ہیں ان میں کے بعض بعض کی طرف حرکت کریں۔ بلکہ یہ اولیٰ ہے کیونکہ جسم کا اپنے بعید تر مجاور کی بہ نسبت قریب تر مجاور کی طرف کھنیچ جانا اولیٰ ہے بلکہ (اس صورت میں) یہ (بھی) لازم آئے گا کہ کامن کا ظاہر کی طرف کھنیچ جانا اس کے عکس سے اولیٰ نہو۔

یہ نہ کہا جائے کہ جو زیادہ غالب ہے وہی زیادہ جاذب بھی ہے۔ کیونکہ ہم کہیں گے کہ کسی جسم کی ایک جہت سے جو ملا ہوا ہے وہ اس جہت کا مساوی ہے اور اگر کوئی چیز الگ ہے تو وہ اس کی مبائن ہے۔ البتہ اگر یہ کہا جائے کہ جاذب کی زیادتی کے وقت قویٰ میں شدت ہو جاتی ہے۔ تو یہ (در حقیقت) استحالہ کا قول ہے نیز اگر ہم ایک شعلہ کو گندھک کے پہاڑ سے قریب کر دیں اور پھر اس کو جلد ہٹالیں (تو) بڑی آگ ظاہر ہوگی۔ اور ان کے مذہب کے بموجب یہ (آگ) اس (یعنی گندھک کے پہاڑ) میں پوشیدہ تھی (یعنی جو لوگ بروز و کمون کے قائل ہیں ان کے نظریہ کے بموجب یہ آگ اس پہاڑ میں پوشیدہ تھی اور شعلہ کے چھو جانے کے سبب ظاہر ہوگئی) لہذا جو زیادہ غالب ہے اگر وہی زیادہ جاذب ہو تو شعلہ کا اس پوشیدہ آگ کی طرف (جو گندھک کے پہاڑ کے اندر موجود تھی) کھنیچ جانا اپنے عکس سے اولیٰ ہوتا اور اگر یہ کہا جائے کہ ہم کمون کے قائل نہیں بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ جسم اپنے ضد کے ساتھ مخلوط تھا۔ اور گرم کی طرف محض اس کا استحالہ ہو گیا۔ کیونکہ بارد اس کے ظاہر و باطن سے علیحدہ ہو گیا تو (اس کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ بارد جب جدا ہو گیا تو اس کی بجائے گرم اجسام اس (یعنی وہ جسم جس کا استحالہ ہوا ہے) میں شامل ہو کر اس کو پر کر دیں گے یا نہیں۔ اگر یہ نہیں ہوا تو یہ ضروری ہوا کہ ہر مستحیل کا حجم کم ہو جائے۔ یا ہر مستحیل میں تخلخل ہو کر وہ پھول جائے اور اگر اس کا ضد خارج سے وارد ہو کر اس کی جگہ کو پر کر دے تو پھر حرارت

۵۶۹

کے بعد جب وہ ٹھنڈا ہو جاتا ہے تو اس کا حجم کم کیوں ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ جو ٹھنڈا ہو جاتا ہے اس پر تو خارج سے کوئی چیز وارد نہیں ہوتی۔ مگر جو گرم ہو جاتا ہے اس پر خارج سے کوئی چیز وارد ہو جاتی ہے تو یہ زبردستی ہے۔ نیز گرم جب ٹھنڈا ہو جائے تو یہ ضروری ہے کہ وہ دوبارہ گرم نہو اسلئے کہ وہ پہلے ہی مرتبہ میں خالص ہو گیا۔ پھر اپنے خالص ہونے کے بعد دوبارہ خالص کس طرح ہو گا۔

اب ہم ورود کے قول کی تردید کرتے ہیں جن کے چار وجوہ ہیں۔ پہلی (وجہ) گندھک کے ایک پہاڑ کو ایک چھوٹی سی آگ جتنا کہ ایک چراغ کا شعلہ ہوتا ہے چھو لیتی ہے اور پھر اس سے فوری علیحدہ ہو جاتی ہے تو پورا پہاڑ مشتعل ہو کر آگ ہو جاتا ہے۔ اگر اس کا سبب یہ ہو کہ خارج سے کوئی چیز اس پر وارد ہوئی تو یہ ضروری تھا کہ وہ اس شعلہ سے زیادہ بڑا نہ ہو۔ یہ نہ کہا جائے کہ تھوڑی مقدار والی آگ قوت میں بہت ہے جیسے کہ تھوڑی سی زعفران بہت سے پانی کو رنگ دیتی ہے۔ کیونکہ ہم (اس کے جواب میں) یہ کہیں گے کہ اس صورت میں اس کے برودت کی طرف عود کرنے کا سبب اس تھوڑی سی آگ کی مفارقت ہوگی۔ لہٰذا یہ ضروری ہوگا کہ جو نقصان ٹھنڈے ہونے کے وقت حاصل ہوا ہے وہ محسوس نہو۔ مگر یہ کہا جائے کہ ناریت جب جدا ہو گئی تو اس نے جسم کے بہت سے حصہ کو اپنے ساتھ رکھ لیا۔ لیکن ہم کہیں گے کہ اس وقت اس کا کیا حال ہے جبکہ وہ خالص اور اس کے ساتھ کوئی رفیق نہیں اور وہ اپنی پہلی بڑائی پر لوٹ جائے۔

۵۸۰ دوسری (وجہ) جماد پر جب کوئی چیز رکھی جائے تو وہ اس کو ٹھنڈا کر دیتی ہے۔ اگر یہ (عمل) جمادی اجزاء کے تخلخل کے سبب سے ہوا ہے جو

۵۸۰ اس جسم میں نافذ ہو گئے ہیں تو (اس کی دو صورتیں ہونگی) یا تو پہلے جسم سے کچھ اجزاء کو اس نے نکال دیا یا نہیں نکالا اگر نہیں نکالا تو یہ ضروری ہوا کہ برودت کے وقت اس کا حجم زیادہ ہو جائے اور اگر نکال دیا تو (اس کی بھی دو صورتیں ہونگی)۔ انھوں نے اپنے مثل کو ہٹا دیا۔ (یعنی وہ جس مقدار کے تھے اتنی ہی

مقدار کو ہٹا دیا۔) تو یہ ضروری ہوا کہ حجم جیسا (پہلے) تھا اس میں کمی نہ ہو۔ لیکن
جب کوئی چیز ٹھنڈی ہو جاتی ہے تو اس کا حجم بہ نسبت پہلے کے کم ہو جاتا ہے
یا اپنے سے زیادہ کو ہٹا دیا تو اس صورت میں وہ (یعنی جسم) اپنے پہلے حجم
کی طرف اس وقت تک نہیں لوٹے گا جب تک کہ اس میں ایسا حار
نہ مخلوط ہو جائے۔ جو نافذِ بارد سے زیادہ ہو۔ تاکہ (جسم) پہلے حجم کی طرف
لوٹے۔ لہٰذا بارد کی تاثیر حار سے زیادہ قوی ہوئی۔ حالانکہ یہ ان کے مذہب
کے بموجب باطل ہے۔ تیسری (وجہ) یہ ہے کہ ناری اجزاء پانی میں کیوں
نافذ ہوئے۔ اگر یہ طبعی قوت کے سبب سے ہے تو یہ ضروری ہے کہ وہ
ایک ہی جہت میں ہوں۔ اور اگر یہ کسی خارجی سبب سے ہے تو اس
(خارجی) سبب نے اس کو اپنے ہم شکلوں کی مجاورت سے کس طرح
سلب کیا اور اس کو اس کی ضد سے (کیونکر) مخلوط کر دیا۔ چوتھی (وجہ) جسم
کبھی حرکت اور ہلانے سے (بھی) گرم ہو جاتا ہے اور انسان غصہ ہوتا
ہے تو اس میں ناریت وارد ہونے کے بغیر ہی اس کی جلد گرم ہو جاتی ہے۔
کمون ونفوذ کے باطل ہونے پر جو امور دلالت کرتے ہیں وہ سب کون وفساد
کے وجود پر (بھی) دلالت کرتے ہیں۔

اب ہم اس شخص کے قول کو باطل کرتے ہیں جو یہ کہتا ہے کہ پانی
اس لئے گرم ہو جاتا ہے کہ اس کے بعض اجزاء آگ ہو جاتے ہیں۔ ہم
کہیں گے کہ پانی کے اجزاء اگر آپس میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں
تو وہ (آگ کا) اثر قبول کرنے کے استحقاق میں (بھی) ایک دوسرے
سے ممیز نہیں۔ اس لئے کہ (ان اجزاء میں) جو قریب ہے وہ اثر قبول کرنے میں بہ نسبت
بعید کے اولیٰ ہے۔ تو یہ ضروری ہوا کہ جب گرمی ظاہر ہو تو ہم اس میں (یعنی اس
جزء میں جو قریب ہے) اس (گرمی) کے اثر کو کامل اور پورا محسوس کریں۔ جیسے
آگ سے محسوس کرتے ہیں۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوتا بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ پورے
پانی میں (پہلے) خفیف حرارت ظاہر ہوتی ہے پھر اس میں شدت ہو جاتی ہے۔
یہ نہ کہا جائے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ (پانی کے) جن اجزاء میں سخونت

نہیں ہے انھوں نے اس کے اور ناری اجزاء کے درمیان تخلل پیدا کر دیا۔ کیونکہ اس سے یہ کہنا لازم آئے گا کہ گرم کرنے میں حرارت پہلے جزء سے تیسرے جزو تک متعدی ہوئی۔ اور درمیانی (جزء) کو چھوڑ دیا حالانکہ اس کے تمام اجزاء کو مساوی فرض کریں تو یہ محال ہے۔ اور اگر یہ (پانی کے) اجزاء (ایک دوسرے کے متشابہہ نہ ہوں بلکہ) مختلف ہوں تو ان کا یہ اختلاف یا تو گرم اور ٹھنڈے (ہونے) کا (اختلاف) ہوگا یا کثافت اور لطافت کا پہلی صورت میں ان (اجزاء) میں سے جو (جزء) گرم ہے وہ انتہائی سخونت میں ہوگا اور اس وقت اس کی سخونت میں دوبارہ شدت ممتنع ہوگی یا اس کی سخونت کمزور ہوگی مگر سخن (گرم کرنے والے) کی وجہ سے اس کی سخونت میں زیادتی ہوگی۔ تو اس صورت میں شدت وضعف حرارت میں حاصل ہوئے اور اگر (پانی کے ان اجزاء کا) اختلاف کثافت اور لطافت کے سبب سے ہو تو ایک ہی نوع کے لطیف و کثیف کا فرق قرب و بعد کے مرتبہ کو نہیں پہنچتا کیونکہ لطیف و کثیف کا ہر ایک حرارت واحتراق کی ابتدا اسی میں کرے گا جو اس سے قریب ہے پھر اس میں جو اس سے بعید ہے اور جب یہ تینوں مذاہب باطل ہو گئے تو محسوس کیفیتوں میں بھی حرکت کا وجود ثابت ہو گیا۔ ۵۸۱

تیرھویں فصل

کیف کے باقی تمام اقسام میں حرکت کا ثبوت

ان فلاسفہ میں سے بعض نے حال و ملکہ میں حرکت کے وجود کا انکار کیا ہے کیونکہ یہ نفسانی کیفیتیں ہیں اور نفس پر حرکت محال ہے۔ رہی قوت و لاقوت تو ان کے متعلق یہ ادعاء ہے کہ یہ دونوں خاص مزاجوں کے تابع ہیں اور ان دونوں میں سے ایک کا اس مزاج کے ساتھ پایا جانا جس کے ساتھ دوسری پائی جاتی ہے ممتنع ہے۔

لہٰذا ان دونوں میں موضوع مشترک نہیں تو ان دونوں میں تضاد بھی نہ ہوگا پھر تو ان دونوں میں حرکت بھی نہ ہوگی کیونکہ حرکت (ایک) ضد سے (دوسری) ضد کی طرف ہی ہوتی ہے مگر ہم کہیں گے کہ نفسانی کیفیتوں کا حدوث جب بتدریج ہو تو یہی حرکت ہے رہی قوت و لاقوت تو یہ دونوں اگرچہ دو مختلف عرضوں کے تابع ہیں۔ لیکن خواہ وہ کیسے ہی ہوں ایک موضوع کی ذات میں ایک دوسرے کے پیچھے ہوتی ہیں اور اس (موضوع) میں ان دونوں کا اجتماع ممتنع ہے۔ لہٰذا ان دونوں

کے درمیان تضاد ہے۔ ہاں وہ کیفیتیں جو کمیات کے ساتھ مختص ہیں ان میں تضاد نہیں ہوتا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور نہ (ان میں) حرکت ہوتی ہے۔

چودھویں فصل

این اور وضع میں حرکت

۵۸۲ رہی این تو اس میں حرکت کا ہونا ظاہر ہے۔ رہی وضع تو یہ بھی حرکت
کے قابل ہے کیونکہ وہ جسم جس کا کوئی مکان نہیں جیسے فلکِ اعظم یا (وہ جسم)
جس کا کوئی مکان تو ہے مگر وہ اپنے مکان سے نہیں نکلتا جیسے باقی تمام
افلاک تو (ایسا جسم) جب حرکت کرتا ہے تو اس کی حرکت
مکانی نہیں ہوتی بلکہ صرف اس کے اجزاء کی وہ نسبت بدل جاتی
ہے جو اس سے خارجی امور کی طرف ہے خواہ وہ حاوی ہو یا محوی اور یہی
نسبت وضع ہے۔ لہٰذا اس میں جو تغیر ہوگا وہ وضع کے تغیر کے سبب سے ہوگا
اگر (اعتراضاً) یہ کہا جائے کہ فلک کے تمام اجزاء مکان میں متحرک ہیں
اور ہر وہ چیز جس کے اجزاء مکان میں متحرک ہوں تو وہ بھی مکان میں متحرک
ہوگی۔ لہٰذا افلاک کی حرکت مکانی ہوئی۔
تو (اس کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ کل کی حقیقت ہر جزو کی حقیقت سے جدا ہے
لہٰذا جو حکم ہر جزء کے لئے ثابت ہو اس کا کل کے لئے ثابت ہونا ضروری

نہیں۔ کیونکہ اجزاء میں کا ہر جزء کل نہیں ہے۔ حالانکہ کل تو کل ہے۔ اس لئے ان کا قول باطل ہوگیا۔ اور (قیاساً یہ) بعید نہیں کہ ایک چیز بالفعل بہت سے اجزاء والی ہو جیسے ریت وغیرہ اور اس کا ہر جزء (ایک مکان سے) دوسرے میں منتقل ہو جائے مگر کل اپنا مکان نہ چھوڑے اور یہ ظاہر (بات) ہے۔

کسی کو یہ کہنے کا حق نہیں ہے کہ وضع (چونکہ) شدت اور نقص کو نہیں قبول کرتی اس لئے وہ حرکت بھی قبول کرے گی۔ کیونکہ ہم کہینگے کہ کسی چیز کے متعلق یہ کہنا درست ہے کہ اس کا انتکاس (خمیدگی) اور انتصاب (سیدھا ہونا) بہ نسبت دوسرے کے زیادہ شدید ہے۔ اور یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ (یعنی وضع) ان دونوں (یعنی شدت اور نقص) کے قابل ہے۔

ان (فلاسفہ) کو یہ کہنے کا (بھی) حق نہیں کہ وضع میں (چونکہ) تضاد نہیں ہوتا اس لئے اس میں حرکت بھی نہیں ہوتی۔ کیونکہ ہم بیان کرچکے ہیں کہ یہ ضروری نہیں کہ جس سے حرکت ہو اور جس کی طرف حرکت ہو وہ دونوں (آپس میں) متضاد ہوں (یعنی حرکت کے مبداء اور منتہیٰ کا متضاد ہونا واجب نہیں) بلکہ ان دونوں کے درمیان کسی قسم کا تقابل ہونا بھی کافی ہے اگرچہ وہ تضاد نہو۔

شیخ کے کلام سے یہ متبہم ہوتا ہے کہ وضع کی حرکت ایک ایسا امر ہے جس کو شیخ ہی نے دریافت کیا ہے اور متقدمین اس سے واقف نہ تھے۔ حالانکہ میں نے شیخ ابونصر فارابی کے کلام میں اس کی تصریح دیکھی ہے جس کو اس نے اپنی مختصر کتاب موسوم بعیون المسائل میں بیان کیا ہے وہ کہتا ہے کہ افلاک کی حرکت وضعی اور دوری ہوتی ہے۔

۵۸۳

پندرھویں فصل

مادہ سے صورتیں زائل اور غیر سے انکی تبدیلی ہوسکتی ہے

جن مقولوں میں حرکت ہوتی ہے ان کو تو ہم بیان کر چکے۔ اب ہم ان مقولوں کو بیان کرتے ہیں جو ان کے سوا ہیں۔ اور جن میں حرکت نہیں واقع ہوتی اس کی ابتداء جوہر سے کرتے ہیں خیال رہے کہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ حدوث کبھی دفعۃً ہوتا ہے کبھی دفعۃً نہیں ہوتا۔ جوہری صورتوں کے حدوث کا دفعۃً ہونا ہم اس وقت تک نہیں بیان کر سکتے۔ جب تک کہ یہ نہ بیان کر دیں کہ ان (یعنی جوہری صورتوں) کا تغیر و تبدل اور ان کے حدوث کا تعقل درست ہے لہذا پہلے اسی کو بیان کر دینا چاہیے۔ گویا اس میں کون و فساد کا انکار کرنے والوں کے ساتھ اختلاف واقع ہوا ہے۔ ان میں سے کسی نے استحالہ کو منع اور کمون کو تسلیم کیا ہے اور ان میں سے کوئی کمون کو منع اور استحالہ کو تسلیم کرتا ہے اور یہ لوگ وہ ہیں جو عنصر کو (بجائے چار کے اصل میں) ایک قرار دیتے ہیں۔ خواہ (وہ ایک عنصر) آگ ہو کہ جس سے باقی اور عناصر تکاثف کی زیادتی کے سبب پیدا ہو گئے یا وہ (ایک عنصر) ارض (زمین) ہو کہ لطافت کی

زیادتی کے سبب باقی اور عناصر اس سے پیدا ہو گئے یا (وہ ایک عنصر لطافت اور کثافت کے درمیان) ایک ایسی متوسط چیز ہو کہ جس سے بعض عناصر تو لطافت کی زیادتی سے اور بعض کثافت کی زیادتی سے پیدا ہو گئے۔ ان کا ادعاء ہے کہ تخلخل اور تکاثف کے مدارج مختلف ہونے کے باوجود اس (اصلی ایک) عنصر کی طبیعت محفوظ ہے۔

جن دلیلوں سے ان کے قول کا فاسد ہونا ظاہر ہوتا ہے وہ دو قسم کی ہیں۔ پہلی عقلی دلیلیں۔ دوسرے حسی اعتبارات۔ رہی عقلی دلیلیں تو شیخ نے دو وجہیں بیان کی ہیں۔ پہلی آگے ہم بیان کریں گے کہ ہر وہ چیز جس پر کون و فساد (کا اطلاق) درست ہے۔ اس پر حرکت مستقیمہ بھی درست ہے جس کا عکس جزئی یہ ہے کہ بعض وہ چیزیں جن پر حرکت مستقیمہ درست ہے تو ان پر کون و فساد بھی درست ہے (کیونکہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ ہوتا ہے)۔

دوسری یہ کہ کسی عنصر کے ایک معین جزو کا اپنے حیز کے ایک معین جزو کے ساتھ مخصوص ہونا یا تو اس (جزء) کی طبیعت کے سبب سے ہوگا یا اسکی طبیعت کے سبب سے نہ ہوگا۔ پہلی بات باطل ہے کیونکہ یہ ہمارا مشاہدہ ہے کہ جو اجزاء طبیعت میں ایک دوسرے کے مساوی ہیں وہ (بھی) ایسے حیزوں میں حاصل ہوتے ہیں جو ایک دوسرے کے مبائن ہیں۔ اور یہ (ایک معین جزو کا اپنے جزء کے ایک معین جزو سے مخصوص ہونا) اگر اس کی طبیعت کی وجہ سے نہ ہو تو یہ کسی ناقل کی وجہ سے ہوگا کہ اس نے اس (جزء) کو اس جگہ منتقل کر دیا۔ مگر یہ (بھی) باطل ہے کیونکہ قسری طبعی کے بعد ہوتا ہے۔ اس لئے اگر ہم ناقل کا عدم فرض کریں تب بھی ان کے حیزوں میں حاصل ہونے کا کوئی سبب ضروری ہے۔ بس اس (مسئلہ) میں یہی (کہنا) بہتر ہے کہ معین جزء اپنے تکوّن کی ابتداء میں ایسے حیز میں حاصل ہوا جس کے ساتھ اس کے حدوث کی تخصیص اس کی علتوں کی طرف سے ہو گئی تھی (یعنی ہر جزء کے حدوث کو اس کی علت ایک خاص حیز سے مخصوص کر دیتی ہے بس یہی اس کا طبعی مکان ہے) اور اس کے بعد وہ اس میں رہنے لگا۔ مگر یہ اسی وقت سمجھ میں آتا ہے جب کہ ان (اجزاء) کی

۵۸۴

صورتیں حادث ہوں۔

مگر جس دلیل پر مجھے اعتماد ہے وہ یہ ہے کہ مثلاً آگ جسم ہے اور اس کی جسمیت بے شبہہ اس کی ناریت سے جدا ہے۔ اس ناریت کا تشخص نہ تو اس کی ماہیت کے سبب سے ہے اور نہ اس کی ماہیت کے لوازم کے سبب سے ورنہ اسکی نوع ایک ہی تشخص میں منحصر ہو جاتی حالانکہ یہ محال ہے۔ لہٰذا یہ تشخص عوارض کے سبب سے ہے اور یہ لامحالہ مادّہ کے سبب سے ہوگا جیسا کہ تمھیں معلوم ہو چکا ہے۔ ہم کہینگے کہ اس آگ کے تشخص کی علت اس محل کی طبعیت نہیں اسلئے کہ یہ محل جس طرح اس (آگ) کو قبول کرتا ہے (اسی طرح) اس کے مثل کو (بھی) قبول کرتا ہے۔ کیونکہ دو مثلوں کا واجب صفتوں میں مشترک ہونا ضروری ہے۔ پھر تو اس ناریت کے تشخص کی علت ایسے مخصوص اعراض ہوئے جو مادّہ میں موجود ہیں۔ اور یہ معلوم ہے کہ اعراض صورتوں کے تابع ہوتے ہیں۔ لہٰذا جو اعراض اس ناریت کا تشخص کرتے ہیں اگر وہ اس صورت کے معلول ہوں تو دور لازم آیا۔ اور اگر (یہ اعراض) کسی اور صورت کے معلول ہوں جو اس آگ میں موجود ہے تو اس صورت سے پہلے ایک دوسری صورت پائی گئی اور یہ (بعد والی) صورت حادث ہوئی پھر پہلی صورت اگر اس صورت کی نوع میں مساوی ہو تو اس کا زوال اور اس (یعنی حادث صورت) کا حصول ممتنع ہوا۔ کیونکہ صورت کا تجدد اسی وقت ہوتا ہے جبکہ مادہ کی ملائمت (یعنی مناسبت) اس کے لئے قوی ہو اور (پہلی صورت) اگر جدید (صورت) کی مماثل ہوتی تو جو (امر) مادّہ کو جدید (صورت) کا مناسب بنا رہا ہے وہی (مادہ کو) لامحالہ اس پہلی (صورت) کا مناسب بھی بنا دیتا لہٰذا وہ اس (پہلی صورت) کا باطل کرنے والا نہ ہوگا۔ اور اس حالت میں نئی صورت کا تجدد ممتنع ہوگا۔ جو (مفروض) کے خلاف ہے۔ لیکن سابقہ صورت اگر نئی صورت کی مخالف ہو تو جو (چیز) مادّہ کو نئی (صورت) کے ملائم بنا دیگی وہی (چیز) اس (یعنی مادّہ) کو سابقہ (صورت) کی منافی (بھی) بنا دیگی اس لئے سابقہ (صورت) لامحالہ معدوم ہو جائے گی۔ تاکہ نئی صورت پائی جائے۔ اور یہ تو ایک ظاہر بات ہے کہ ہر عنصری صورت کی نوع

اسکے تشخص ہی میں منحصر نہیں ہوتی لہذا اس (عنصری صورت) کا مادہ اس صورت سے پہلے دوسری ایسی صورت سے موصوف تھا جو اس کی مخالف تھی اور یہ (صورتوں کے) کون و فساد کے واجب ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اور جن امور پر اسکی دلالت ہوتی ہے ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ جسمانی قوت کسی غیر متناہی کے باقی رکھنے کی سکت ہی نہیں رکھتی۔ لہذا یہ لامحالہ حادث ہوگی۔

۵۸۵ رہے دوسری نوع کے دلائل (یعنی حسی اعتبارات) تو خیال رہے کہ عنصر چار ہیں جیسے تم جانتے ہیں۔ پانی کے زمین کی صورت میں بدل جانے کی دلیل یہ ہے کہ اہل اکسیر (کیمسٹ) بہتے ہوئے پانیوں کو جما کر سخت پتھر بنا دیتے ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ ان پانیوں میں زمین کے ننھے ننھے اجزاء مخلوط ہوتے ہیں اور جمتے وقت تبخیر کے سبب سے اجزاءِ مائی تو تحلیل ہو جاتے ہیں اور باقی اجزاء (یعنی وہ اجزاءِ ارضی جو ان میں مخلوط تھے) اپنے ارضیت کے مزاج پر قایم رہتے ہیں۔

تو ہم کہیں گے کہ اگر یہی ہوتا تو ان پانیوں میں ایسا گاڑھا پن ہوتا کہ ہمارے اس پتھر (یعنی وہ اجزاءِ ارضیہ جو ان میں ملے ہوئے ہیں) کو پیسنے اور صاف کرنے اور اس کو کئی مرتبہ کے مقطر کئے ہوئے اور اوپر چڑھے ہوئے پانی سے جس کی مقدار اسکی کئی گنی ہو ملا دینے سے وہ (یعنی ان کا گاڑھا پن) کم ہو جاتا۔ مگر اس پانی میں چونکہ گاڑھا پن ہوتا ہی نہیں اس لئے یہ سوال باطل ہے۔

اور یہ بھی اس کے قریب قریب ہے کہ اگر ہم خوب صاف کئے ہوئے ٹپاش کے پانی (ماء القلی) کو لیں اور اس کو اس سرکہ کے ساتھ ملا دیں جس میں مرداسنگ (مرتک) پکایا گیا ہو اور اس کا بھی اچھی طرح تصفیہ کرلیں۔ اور پھر ان سب کو ملا دیں تو اس سے وہ چیز حاصل ہوگی جس کا نام "لبن العذراء" ہے پھر یہ (مرکب) خود جم کر پتھر بن جائے گا۔ لہذا یہ پانی ہے جس کا انقلاب زمین کی طرف ہوا۔ رہا زمین کا پانی بن جانا تو اہل حیل (یعنی شعبدہ باز) گرم پانی میں سخت پتھر کے سے اجسام کو حل کر دیتے ہیں

اگر یہ کہا جائے کہ ان پتھروں میں (پہلے ہی سے) بہت سارے پانی کے اجزاء
موجود تھے لیکن وہ ان کے اندر کی ارضیت سے شدت کے ساتھ مخلوط تھے
مگر جب یہ گرم پانی سے ملے تو ان کا امتزاج کمزور ہو گیا اور مائی اجزاء ارضیت
سے الگ ہو کر بقدر صلاحیت اس گرم پانی کے مائی اجزاء سے مخلوط ہو گئے
پھر اس کے باوجود یہ بغیر اس سردی کے حل نہیں ہوتے جو اس (امر)
کی مقتضی ہوتی ہے کہ ہوائیں جو چھوٹے اجزاء پھیلے ہوئے ہیں۔ انھیں ٹھنڈا
کر دے اور وہ جب ٹھنڈے ہو جاتے ہیں تو ثقیل (بوجھل) ہو کر نیچے اتر
جاتے ہیں۔ اور اترتے اترتے وہ اپنی صلاحیت کی حد تک پہلے محلول سے
مل جاتے ہیں۔ اور بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ گویا یہ بھی جاری پانی سے ہے
حاصل یہ کہ نمک اور نوشادر دو ایسے محلول ہیں جو بہتے ہوئے پانی کی طرح
ہیں۔ مگر اسی کے ساتھ ان میں یقیناً بہت ساری ارضیت بھی موجود ہے
اور اسی وجہ سے ادنیٰ حرارت ان کو جما دیتی ہے۔ تو (اس کے جواب میں)
ہم کہیں گے کہ رطب اجزاء اگر (اپنی) مقدار میں مغلوب تھے تو انحلال کے
وقت وہ کیسے غالب ہو گئے۔ اور اگر یہ (مقدار میں) بالکل برابر برابر تھے مگر
بظاہر مغلوب تھے تو واجب ہے کہ وہ باطن میں غالب ہوں حالانکہ یہ
بات تو نہیں ہے۔ اور یہ (بات بھی) ہمارے مقصد کے قریب قریب
ہے کہ اجسام نمکوں میں پڑ جاتے ہیں تو یہ بھی نمک ہو جاتے ہیں۔ پھر یہ نمک
رطوبت سے حل ہو کر صاف پانی ہو جاتا ہے۔

۵۸۶

رہا ہوا کا انقلاب پانی کی طرف تو اس کے دو وجوہ ہیں۔ اول
یہ کہ پیالہ (کوزہ) کو جب برف پر اس طرح رکھا جائے کہ اس کا ایک طرف
برف سے خارج ہو اور اس کے سر کو باندھ دیا جائے تو اس میں بہت سا
پانی جمع ہو جاتا ہے۔ نیز جو جگہ برف سے مس ہو رہی ہے وہاں بہت سے
قطرے جمع ہو جاتے ہیں۔ (مگر ان قطروں کا جمع ہو جانا) رشح (ٹپکنا) کی وجہ سے نہیں ہوتا کیونکہ
تراوش تو وہیں ہو گی جہاں برتن ٹپکنے والا ہو گا۔ اور اسلئے بھی کہ یہ (ٹپکا) گرم پانی کے سبب
بدرجۂ اولیٰ ہو گا۔ اور اس لئے بھی کہ بعض دفعہ یہ برف ایسا ہوتا ہے کہ کوئی چیز اس سے تحلیل

نہیں ہوتی۔ بلکہ برف جتنا زیادہ تحلیل سے دور ہوگا (یعنی برف جتنا زیادہ سخت ہوگا) یہ مطلب اتنا ہی زیادہ پورا ہوگا۔ اور پانی چونکہ خود نہیں چڑھتا تو پھر یہ قطرے کوزے کے کنارے پر کیسے جمع ہو گئے حالانکہ برف تو اس کے نیچے ہے۔ لہٰذا اس کا سبب یہی ہے کہ ہوا کا استحالہ پانی کی طرف ہو گیا (یعنی ہوا پانی بن گئی)۔

اگر یہ کہا جائے کہ پانی کی طرف ہوا کے استحالہ کی وجہ سے اگر یہ ہوا ہے تو یہ ضروری ہے کہ اس میں زیادتی ہوتی جائے یہاں تک کہ کوزہ بھر جائے۔ حالانکہ ایسا تو نہیں دکھائی دیتا بلکہ تھوڑی سی دیر میں تھوڑا سا پانی حاصل ہو جاتا ہے۔ پھر اتنے ہی عرصے میں اتنے پانی کا اضافہ نہیں ہوتا تو اس کا سبب یہ ہے کہ اس ہوا میں پانی کے اجزاء پراگندہ تھے جو کوزہ میں محصور تھی۔ جب وہ ٹھنڈے ہو گئے تو اتر کر مل گئے اور اپنے ثقل کے سبب سے اس ہوا سے جدا ہو گئے جو کوزہ کی گہرائی میں تھی۔ لہذا تصفیہ کرنے والی ٹھنڈک نے ہوا سے ان کا تصفیہ کر کے ان کو اتار لیا اور اس کی مدد (اس ہوا تک جو کوزہ کے اندر ہے) نہ پہنچ سکی اور ان میں اضافہ نہیں ہوا۔

تو ہم (اس کے جواب میں) یہ کہیں گے کہ (شیخ نے) اشارات میں بیان کیا ہے کہ برتن کبھی برف کی وجہ سے ٹھنڈا ہو جاتا ہے تو اس میں ہوا کی نمی مل جاتی ہے (اور وہ قطرے بن جاتی ہے) اور جب اس کو (یعنی اس پانی کو جو قطروں سے بنا ہے) اٹھا لو تو جہاں تک چاہے (ہوا سے پانی کو) کھینچ لو۔ اگر اس کا سبب وہی ہوتا جو شک کرنے والے نے کہا ہے تو جب ہم ان قطروں کو علٰحدہ کر لیں تو یہ ضروری ہوتا کہ وہ دوبارہ (اپنی پہلی حالت کی طرف) نہ لوٹیں کیونکہ جب مائی اجزاء سارے کے سارے پہلی ہی دفعہ اتر گئے تو خالص ہوا رہ گئی اور اگر یوں کہا جائے کہ یہ اگرچہ اتر گئے لیکن دوسرے مائی اجزاء (ان کی بجائے) چڑھ گئے۔ تو یہ باطل ہے کیونکہ وہاں چڑھنے والا کوئی جزو ہی نہیں۔

اس (متشکک) کا یہ کہنا کہ اگر ہوا کے استحالہ کے سبب سے یہ ہوا ہے تو

ضروری ہے کہ اس میں زیادتی ہوتی جائے۔ یہاں تک کہ برتن بھر جائے۔
تو اس کا جواب یہ ہے کہ برف کی تبرید حرارت عالم کی تسخین (گرمی)
سے مغلوب ہے۔ اس لئے برف کی ٹھنڈک اپنی بالکل قریب والی ہوا سے
آگے تجاوز نہیں کر سکتی۔ لہٰذا اس نے اس کو تو پانی بنا دیا۔ (جو اس کے قریب تر
ہے) مگر اس پانی میں تو اس برف کی سی ٹھنڈک نہیں ہے۔ اور چونکہ اس کی
(یعنی پانی کی) ٹھنڈک کمزور ہے اس لئے وہ دوسری ہوا کو پانی بنا دینے کی
قوت نہیں رکھتا یہ (خود) ایک حجاب کی طرح ہو جاتا ہے۔ کہ برف کی تاثیر کو
دوسری ہوا تک نہیں پہنچنے دیتا۔ ہاں جب یہ قطرے الگ کر دیے جاتے
ہیں تو مانع زائل ہو جاتا ہے۔ اور لامحالہ وہی احالہ پھر عود کر آتا ہے۔ اسلئے
شیخ نے یہ کہا ہے کہ جب اس کو (یعنی پانی کو) اٹھالو تو جس حد تک چاہو (ہوا
سے پانی) کھینچ لو (یعنی جو برتن برف میں رکھا گیا ہے وہ بہ ایک وقت بھر تو
نہیں سکتا مگر جوں جوں قطرے جمع ہوتے جائیں ان کو الگ کرتے جاؤ تو جتنا
چاہو پانی جمع کیا جا سکتا ہے) دوسری (وجہ) یہ مشاہدہ ہے کہ کبھی صاف سے
صاف ہوا بھی یکایک بستہ ہو جاتی ہے (حالانکہ) اس تک نہ تو کوئی بخار
چڑھ جاتا ہے اور نہ کوئی کہر اس کی طرف آتا ہے پھر یہ ہوا (بستہ ہو کر) برف بار
ابر بن جاتی ہے۔ اور اسی طرح کے تہ بر تہ (بادل جمع) ہو جاتے ہیں پھر ہوا
صاف ہو جاتی ہے۔ پھر دوبارہ اس میں بستگی ہو جاتی ہے۔ اور یہ سلسلہ
جاری رہتا ہے یہاں تک کہ اس خطہ پر اس طرح بہت سا برف جم جاتا ہے
جس کا سبب یہی ہے کہ ہواؤں کا پانی کی طرف استحالہ ہوا۔ ان (حکماء) میں
سے کسی کا قول ہے کہ یہ احتمال بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ وہ چھوٹے چھوٹے
متفرق اجزاء ہیں جو فضاءِ بارد تک چڑھ گئے تھے ان کو جب سردی عارض
ہوئی تو وہ محیط کی فضاء سے مرکز کی تنگی کی طرف اتر کر جمع ہو گئے اور ابر بن گئے
ان کی ٹھنڈک قوی ہو گئی تو یہ دوسرے جزو کی طرف کھنچ گئے اور ٹھنڈ سے
ہو کر جمع ہو گئے (یہ سب جمع ہو کر) برف بار ابر سے مل گئے اور اگر یہ استحالہ
کے سبب سے ہوتا تو برف کی مدد منفصل ہوتی۔ کیونکہ ٹھنڈک کی مدد اس برف

٥٨٧

سے منفصل ہے جو زمین پر گر رہا ہے۔ لہٰذا بغیر کسی گرمی پیدا ہونے کے فضاء ابر سے صاف نہ ہوگی حالانکہ ایسا تو نہیں۔ کیونکہ جو دن بارش سے خالی ہوتا ہے وہ بارش والے دن سے زیادہ ٹھنڈا ہوتا ہے اس لئے کہ زمین پر برسنے والے برف سے جو ہوا ملی ہوئی ہے اس کی برودت اس ہوا کی بہ نسبت اولیٰ ہے جو فضاء کی بلندی میں ہے۔ پھر یہ کثیف کیوں نہیں ہو جاتی۔ اور پھر پانی یا برف کیوں نہیں ہو جاتی جیسا بلند فضا میں تکاثف سے ہے۔ اور جو ہوا ہمارے پاس ہے وہ فضاء کی ہوا سے زیادہ کثیف ہے اور اس میں استحالہ کی استعداد (بھی) شدید تر ہے۔ مگر اس معترض کا بیان اسی طرف مائل ہے اس لئے ہم اس کو چھوڑ دیتے ہیں۔

رہا ہوا کا انقلاب آگ کی طرف تو (یہ دیکھا گیا ہے کہ) بھتہ چلاتے رہیں اور دھونکنی کو اس طرح بند کر دیں کہ اس کے اندر نہ تو (باہر سے ہوا) داخل ہو سکے اور نہ (اندر کی ہوا اس سے) باہر نکل سکے اور (اس کے اندر والی ہوا اندر ہی) گھٹ جائے۔ تو اس (یعنی دھونکنی) کے اندر جو کچھ بھی ہوا اس کا آگ کی طرف استحالہ ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر ایک شعلہ کو ہم گندھک کے پہاڑ سے قریب کر دیں تو بڑی آگ ظاہر ہوگی جس کا سبب یہی ہے کہ ہوا اور زمین کا آگ کی طرف انقلاب ہوا۔ رہا آگ کا انقلاب ہوا کی طرف تو یہ ایسی بات ہے جس پر سب کا اتفاق ہے اور یہ آگ بجھتے وقت ظاہر ہوتا ہے۔ رہا زمین کا انقلاب آگ کی طرف تو فلاسفہ اس کی دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ لکڑی جب گیلی ہوتی ہے تو آگ نہیں قبول کرتی اور زیادہ دھواں دیتی ہے۔ اور یہ اس کے وہی اجزاء ہیں جو آگ نہیں قبول کر رہے ہیں۔ اور اگر لکڑی خشک ہو تو دھواں نہیں دیتی ہے یا اگر دیتی بھی ہے تو کم دھواں دیتی ہے اس کا سبب یہ تو قرار نہیں دیا جا سکتا کہ گیلی لکڑی میں ارضیت زیادہ اور خشک لکڑی میں ہوائیت زیادہ ہوتی ہے۔ تو لامحالہ (اس کا سبب یہی ہے کہ) گرمی جس ثقیل کو رطب سے اوپر چڑھا رہی ہے وہ رطب میں زیادہ ہے۔

مگر ہم یہ کہیں گے کہ بعض وقت خشک (بہ نسبت تر کے) زیادہ ثقیل ہوتی ہے
تو معلوم ہوا کہ زمین کا انقلاب آگ کی طرف پانی کے آگ کی طرف انقلاب
سے زیادہ آسان ہے۔ کیونکہ پانی آگ سے بہت دور ہے اور یہ (تجربہ) بھی
اسی کے قریب قریب ہے کہ بلسان کا استحالہ آگ کی طرف دفعتہً ہوجاتا ہے۔
جس کا سبب یہی ہے کہ اس میں جو کچھ ہے وہ اسی عنصر کا ہے۔ رہا پانی کا انقلاب
آگ کی طرف تو شیخ کا بیان ہے کہ میرا مشاہدہ ہے کہ چھوٹا قمقمہ تنگی کا ہم نے
سر باندھ دیا اور اس کو چولھے میں رکھ دیا۔ ذرا سی دیر میں وہ پھٹ گئی اور
جو کچھ اس میں تھا وہ آگ بنکر نکل گیا اور یہ تو معلوم ہے کہ اس میں جو پانی تھا
اس میں آگ کے اجزاء نہیں ملے تھے نہ وہ اس کے اندر پوشیدہ تھے اور نہ
اس میں وہ باہر سے نافذ اور داخل ہوئے کیونکہ قمقمہ میں کوئی منفذ ہی
نہ تھا۔ لہٰذا جو پانی اس میں تھا اس کا انقلاب ہوا اور
آگ کی طرف ہوگیا۔ بس کون و فساد کے ثبوت میں انھوں نے انھیں امور کو
بیان کیا ہے۔ رہی ان لوگوں کے مذہب کی تفصیل جو اشکال کے قائل ہیں تو
یہ آگے مزاج کے باب میں آئے گی۔

سولھویں فصل

صورت جوہری کا حدوث حرکت کے سبب سے نہیں ہوتا

اس کی برہان یہ ہے کہ طبیعت جوہری اشتداد قبول کرنے کے قابل نہیں ہوتی اور جو ایسی ہو اس کا حدوث دفعۃً ہوگا تدریجی نہ ہوگا۔ طبیعت جوہری کے اشتداد نہ قبول کرنے کی تفصیل یہ ہے کہ اگر وہ اس (یعنی اشتداد) کو قبول کرے تو اشتداد کے وسط میں اس کی نوع باقی رہے گی یا نہ رہے گی۔ اگر (وسط اشتداد میں بھی) اس کی نوع باقی رہی تو صورت نوعیہ میں تغیر نہیں ہوا بلکہ اسکے لوازم میں ہوا۔ اور اگر (طبیعت جوہری اشتداد کے وسط میں) باقی نہیں رہی تو یہ صورت کا عدم ہوا اس کا اشتداد نہیں ہوا۔ پھر اس کے بعد (یعنی طبیعت جوہری اگر وسط اشتداد میں معدوم ہو جائے تو) کسی دوسری صورت کا حاصل ہونا بھی ضروری ہے (کیونکہ مادہ صورت سے خالی نہیں رہ سکتا) لہٰذا یہ بعد والی صورت (بھی) یا تو ایسی ہوگی کہ اس میں ایک سے زیادہ پائے جائیں یا ایسا نہیں ہوگا۔ اگر یہ بات پائی گئی تو یہ حرکت ٹھہر گئی اور اگر یہ بات نہیں پائی گئی تو یہاں (ایک صورت نہ ہوئی بلکہ) پے در پے ہونے والی کئی صورتیں ہوئیں جن کا وجود آنی

۵۸۹

ہوگا۔ پھر اس مقام پر (علاوہ اس کے) ہم (اور) دو طریقوں سے (بھی) اس حجت کی تکمیل کر سکتے ہیں۔ پہلا (طریقہ) یہ ہے کہ اس سے آنات کی تتالی (یعنی آنوں کا پے درپے ہونا) لازم آئے گی۔ حالانکہ یہ (فلاسفہ کے) پاس محال ہے۔ اور کیف میں حرکت سے اس کی بھی تردید ہو جاتی ہے۔ دوسرا (طریقہ) یہ ہے کہ ہم کہیں گے کہ حرکت ایک موجود متحرک کی طالب ہے اور مادہ تنہا موجود نہیں ہوتا (کیونکہ اس کے ساتھ صورت جسمیہ بلکہ صورت نوعیہ کا ہونا بھی لازم ہے) لہٰذا اس (یعنی مادہ) پر صورت میں حرکت درست نہ ہوگی اور اس سے وہ فرق بھی ظاہر ہو جاتا ہے جو کیف میں حرکت اور صورت میں حرکت کے درمیان ہے۔ اس لئے کہ موضوع اپنے وجود میں کیفیت سے بے نیاز ہے لہٰذا یہ درست ہوگا کہ وہ کیف میں حرکت کرے۔ رہا مادہ تو وہ بغیر صورت کے غیر موجود ہے اس لئے وہ صورت میں حرکت نہیں کر سکتا۔

اس طریقے سے جب ہم (مذکورہ دلیل کی) تکمیل کرلیں تو پہلی بات صاف ہو جاتی ہے لہٰذا مطلوب کے ثابت کرنے کے لئے اس قدر کافی ہے اور اس باب میں ایسا ہی ٹھیک ہے۔ لیکن اس کی تحقیق یہ ہے کہ صورت میں حرکت محض صورتوں کے تعاقب ہی سے ہوگی جن میں سے کوئی ایک بھی ایک آن سے زیادہ میں نہیں پائی جائے گی۔ اور مقومہ صورت کا عدم ذات کے عدم کا موجب ہوتا ہے۔ پھر تو ان ذاتوں میں سے کوئی چیز زمانوں میں باقی نہیں رہتی حالانکہ ہر متحرک حرکت کے زمانے میں باقی رہتا ہے۔ لہٰذا ان ذاتوں میں سے کوئی چیز بالکل متحرک ہی نہیں اور یہ (یعنی صورت میں حرکت) کیف کے خلاف ہے کیونکہ کیفیت کا عدم ذات کے عدم کا موجب نہیں ہوتا بلکہ حرکت کیف کے پورے زمانہ میں ذات باقی رہتی ہے۔

مگر یہ مقام بحث طلب ہے۔ کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ صورت مقومہ کا عدم ذات کے عدم کا موجب ہے اگر اس سے اس کی مراد یہ ہے کہ

صورت کا عدم اس جملہ (یعنی مجموعہ) کے عدم کا موجب ہے جو اس (صور
اور اس کے محل سے حاصل ہوا ہے تو یہ بجا ہے۔ مگر مخالف اس جملہ کو تو متح
نہیں قرار دیتا کہ اس کو جملہ کا عدم مضر ہو۔ جس طرح کیف میں حرکت کرنیوا
(جسم) کے متعلق وہ یہ نہیں کہتا کہ وہ جملہ جو کیف اور محل سے حاصل ہوا ہے
وہی کیف میں متحرک ہے تاکہ اس کو محال لازم نہ آئے۔ بلکہ متحرک تنہا اس
صورت کا محل ہے جیسے کیف میں متحرک تنہا کیف کا محل ہے۔ اور اگر اس
سے مراد یہ ہے کہ صورت کا عدم مادہ کے عدم کا موجب ہوتا ہے تو یہ خلاف
واقعہ ہے ورنہ مادہ (چونکہ) حادث ہے اور ہر حادث کا ایک مادہ ہوتا ہے لہٰذا ما
کا بھی ایک مادہ ہوا۔ (اور یہ سلسلہ) نامتناہی ہو جائیگا۔ حالانکہ یہ محال ہے۔ اور اس کے علاو
متعاقبات (ایک کے پیچھے ایک ہونے والے) کے ساتھ اگر یہاں کوئی ایک چیز ایسی ہو جسکی
ذات محفوظ ہے تو حادث مادہ سے غنی ہو جائیگا۔ اور یہ باطل ہے۔ اور اگر وہاں ایک چیز
ایسی پائی گئی جسکی ذات محفوظ ہے تو اس چیز سے صورت کا زائل ہو جانا اس (چیز) کے عدم کا موجب نہ ہوا
تعجب ہے کہ شیخ نے جس باب میں ہیولیٰ اور صورت کے تعلق کی
کیفیت بیان کی ہے وہاں اپنے آپ سے یہ سوال کیا ہے کہ صورت نوعیہ زائل
ہونے والی ہے۔ تو اس کے زوال سے مادہ کا عدم لازم آئے گا۔ پھر اسکا
یہ جواب دیا ہے کہ مادہ کی وحدت شخصی کا تحفظ صورت کی وحدت نوعی
سے ہوتا ہے نہ کہ وحدت شخصی سے اور جب شیخ کا یہ قول ہے تو اگر
یہ فرض کریں کہ صورت میں حرکت واقع ہوتی ہے تو اس صورت کے بدلجانے
سے مادہ کا عدم لازم نہ آئے گا بلکہ حق یہ ہے کہ عدم صورت کے بعد
بھی مادہ باقی رہے گا۔ اور جب ایسا ہے تو حجت مذکورہ باطل ہو گئی اور
چونکہ پہلی حجت بغیر اس حجت کے پوری نہیں ہوتی لہٰذا اس شک نے دونوں
حجتوں کو مجروح کر دیا۔

پھر شیخ نے ان دونوں حجتوں سے فرصت پانے کے بعد ایک اور
حجت وارد کی ہے اور اس کی کمزوری بھی بیان کر دی ہے وہ یہ کہ جوہر کا
کوئی ضد نہیں لہٰذا اس میں حرکت (بھی) نہیں ہو گی کیونکہ حرکت کے معنی ایک

590

ضد سے دوسرے ضد کی طرف چلنا ہے پھر اس نے اس پر بھی یہ جرح کی ہے
کہ دو متضادوں کے متعلق اگر ہم ایک موضوع پر ان کے تعاقب کا اعتبار
کریں تو صورت کا کوئی ضد نہیں اور اگر ہم اس کا اعتبار نہ کریں بلکہ محل پر انکا
تعاقب کافی ہو تو صورت کا بھی ضد ہوگا۔ کیونکہ مائیت اور ناریت دو ایسے
وجودی معنٰی ہیں جو ایک محل میں مشترک اور اس پر یکے بعد دیگرے (وارد) ہوتے
ہیں۔ حالانکہ ان دونوں کے درمیان انتہائی خلاف ہے۔ نیز ہم یہ بیان کر چکے
ہیں کہ جس سے حرکت ہوتی ہے (یعنی حرکت کا مبداء) اور جس کی طرف ہوتی
ہے (یعنی حرکت کا منتہٰی) ان دونوں کا ہر حال میں متضاد ہونا ضروری نہیں۔

۵۹۱ پھر اس (شیخ) نے اس استدلال سے فارغ ہونے کے بعد صورت
میں حرکت ثابت کرنے والے کا یہ شبہہ پیش کیا ہے کہ منی بتدریج حیوان
ہو جاتی ہے۔ اور تخم بتدریج نبات ہو جاتا ہے۔ اور اس کا یہ جواب دیا ہے
کہ منی کے تکوّن تک اس میں اور بھی تکونات ہوتے ہیں۔ جن کے درمیان کیف
اور کم۔ (دونوں) کے استحالے (ایک دوسرے سے) متصل ہیں۔ لہٰذا منی
میں بتدریج استحالہ ہوتا رہتا ہے مگر (اس کے باوجود بھی) وہ منی ہی شمار
ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ وہ اس حد کو پہنچ جاتی ہے کہ اس سے صورت
منویہ الگ ہو جاتی ہے۔ اور وہ علقہ بن جاتی ہے اور پھر مضغہ اور اسکے
بعد ہڈیاں بننے تک بھی اس کا یہی حال ہے مگر ظاہری حالت سے یہ
وہم ہوتا ہے کہ ایک جوہری صورت سے دوسری صورت کی طرف
یہ ایک ہی سلوک ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں بلکہ یہاں صورتوں کے دفعی
انتقالات ہیں (یعنی یہ صورتیں آنوں میں بدلتی ہیں) جن کے درمیان کیفی
حرکتوں کا تخلل ہے۔ یہ مجموعہ ہے اس بیان کا جو شیخ نے استدلال اور اعتراض
کے طور پر بیان کیا ہے۔

مگر اس باب میں جس پر ہمیں بھروسہ ہے وہ پہلی دلیل ہے یعنی یہ کہ مادہ
اگر اپنی جوہری صورت میں حرکت کرے تو اس سے متتالی آنات (یعنی آنوں
کا پے درپے ہونا) لازم آئے گا۔ (جو فلاسفہ کے پاس محال ہے) اور بے شبہہ

یہی حجت حرکت فی الکیف میں بھی بعینہٖ قائم ہے۔ لہٰذا حق یہی ہے کہ یوں کہا جائے کہ ایک کے بعد ایک ہونے والی کیفیتوں میں سے ہر کیفیت ایک زمانہ تک باقی رہتی ہے اور سفیدی سے سیاہی کی طرف سلوک ہوتا ہے۔ اگرچہ بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ سلوک برابر جاری ہے۔ مگر حقیقت میں یہاں وقفے (ٹھہراؤ) اور انتقالات (تبدیلیاں) ہیں۔ کیونکہ اس (یعنی شیخ) نے کوئی قطعی برہان اس پر نہیں قائم کی کہ اس سلوک میں درحقیقت استمرار ہے۔ اس میں محض حس پر بھروسہ کیا گیا ہے اور یہ سلوک حس کو جاری (استمراری) محسوس ہو رہا ہے وہ ایسے وقفوں کے وجود کا مانع نہیں جو بہت ہی چھوٹے چھوٹے زمانوں میں ہوں خصوصاً جبکہ زمانہ غیر متناہی تقسیم قبول کرتا ہے (تو اس کی کمتر سے کمتر حد بظاہر محسوس نہیں ہو سکتی) اس کی تاکید اس سے بھی ہوتی ہے کہ شیخ نے شعاع کے ابطال میں یہ حجت بیان کی ہے کہ اگر یہ ضروری ہو کہ جو چیز دو ہاتھ کے فاصلہ پر ہو اس کی طرف شعاع کی حرکت کے زمانہ کی نسبت اس زمانہ کی طرف ہو جو شعاع کی کواکب ثابتہ کی حرکت کا زمانہ ہے۔ اور (یہ مذکورہ نسبت) دو مسافتوں کی نسبت ہو تو یہ ضروری ہوگا کہ دونوں زمانوں کا تفاوت بظاہر محسوس ہو جائے لہٰذا وہ کہتا ہے کہ یہ حجت فاسد ہے اسلئے کہ (اس کے بموجب) ایک چھوٹا سا غیر محسوس زمانہ فرض کیا جاسکتا ہے اور اسی میں شعاع کی وہ حرکت حاصل ہوگی جو ثوابت کی طرف ہے۔ پھر یہ زمانہ (چونکہ) نامتناہی تقسیم قبول کر سکتا ہے اس لئے اس میں (بھی) ایسا جزء پایا جاسکتا ہے جس کی نسبت اس کی طرف ایسی ہوگی جیسے مسافت کمتر کی نسبت مسافت بعید کی طرف ہے اور اس کے باوجود عظیم اور چھوٹے زمانہ کی کوتاہی محسوس ہوگی۔ مگر میں یہ کہوں گا کہ اگر یہی بات ہے تو جس سلوک میں بظاہر استمرار محسوس ہو رہا ہے وہ اس پر کیسے دلالت کرے گا کہ اس سلوک کا استمرار حقیقت میں (بھی) ہے۔ بلکہ حرکت فی الکیف پر (کسی چیز کے کیفیت میں حرکت کرنے پر) اگر کوئی محال لازم نہ آتا تو ان پر یہ واجب ہوتا کہ وہ اس بارے میں حسی استمرار پر بھروسہ کر کے اس کے وجود ہی کا یقین نہ کریں۔ حالانکہ وہ یہ

۵۹۲

جانتے ہیں کہ اس غیر محسوس زمانہ کا انقسام اس حد تک ہو سکتا ہے جو انھوں نے بیان کی ہے اس لئے اگر اس غیر محسوس زمانہ کے دس لاکھویں جزء میں بھی توقف ہو تو اس سلوک میں حقیقۃً استمرار نہیں ہوا۔ اور نہ یہ حرکت ہوئی۔ اور جب یہ ثابت ہے کہ کیف میں حرکت پر کوئی قابل اعتنا دلیل نہیں قائم ہوئی بلکہ اس کے وجود سے آنوں کا پے در پے ہونا لازم آتا ہے اور یہ لزوم بھی ایسا لزوم ہے کہ جس سے (کسی طرح) گلو خلاصی نہیں ہو سکتی۔ (اسلئے) اسکی نفی کا قول واجب ہوا۔ (اوپر) تمھیں معلوم ہو چکا ہے کہ جو دلیل صورت جوہری میں حرکت کی نفی پر دلالت کرتی ہے وہی (دلیل) بعینہ کیف میں حرکت کی نفی پر (بھی) دلالت کرتی ہے اور صورت جوہری میں حرکت ثابت کرنیوالوں نے جو دلیل پیش کی ہے وہی دلیل کیف میں حرکت ثابت کرنیوالے (بھی) پیش کرتے ہیں۔ اور یہ وہی سلوک ہے جس کا استمرار محسوس ہے۔

ان دونوں کی طرف سے ایک ہی جواب ہے۔ یعنی جو مستمر (جاری) محسوس ہو رہا ہے (اس کے متعلق) یہ احتمال (بھی) ہے کہ وہ حقیقت میں مستمر نہیں۔ کیف میں حرکت ثابت کرنے والے یہ کہہ سکتے ہیں کہ کیف کی حرکت میں اگر وقوف (ٹھیراؤ) حاصل ہو تو (یہ دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو یہ ہوگا کہ (اس وقوف کے عرصہ میں جسم کی) حرکت کی استعداد موقوف نہ ہوگی یا یہ بھی ٹھہر جائے گی۔ پہلی صورت میں اس تغیر کی تسلیم ہے جو مستمر کے ساتھ متصل ہے۔ اور دوسری صورت اس امر کی موجب ہے کہ اس کیفیت میں استمرار ہو اور زمانہ کے بعد دوسری کیفیت نہ پیدا ہو۔ کیونکہ اس دوسری کیفیت کے پیدا ہونے کے وقت جو استعداد ہے وہ ویسی ہی ہے جیسے اس کے حدوث کے پہلے تھی اور جب ایسا ہے تو اس دوسری کیفیت کا حدوث محال ہوا۔ مگر یہ بھی محل کلام ہے اور ہمیں اس میں تامل ہے۔

۵۹۳

سترھویں فصل

باقی مقولوں سے حرکت کی نفی

رہا (مقولہ) مضاف تو یہ خود ایک غیر مستقل طبیعت ہے بلکہ یہ اپنے غیر کا تابع ہے اس لئے اگر اس کا متبوع شدید تر اور ناقص تر ہونے کے قابل ہوگا تو اضافت بھی اسی طرح ہوگی۔ لہٰذا اس کے متبوع میں جب شدت و نقصان کی طرف تغیر ہو اس وقت اگر یہ (یعنی مضاف) ایک ہی حد پر باقی رہے تو اس سے اس کا بذات خود منتقل ہونا ظاہر ہوگا۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ اضافت میں انتقال کی حالت دفعتہً ہوتی ہے (یہ قول) غور طلب ہے۔

رہا (مقولہ) متیٰ (میں حرکت کا واقع ہونا) تو (شیخ نے اپنی کتاب) نجات) میں بیان کیا ہے کہ اس (یعنی متیٰ) کا وجود جسم کے لئے حرکت کے واسطہ سے ہوتا ہے لہٰذا اس میں کیسے حرکت ہوگی کیونکہ ہر حرکت جیسے متیٰ (کے وجود) میں ظاہر ہو رہی ہے اگر (اسی طرح خود) اس (یعنی متیٰ) میں (بھی) حرکت ہو تو متیٰ کے لئے ایک اور متیٰ ہوگا۔ اور یہ خلاف ہے اور شفاء میں یہ کہا ہے

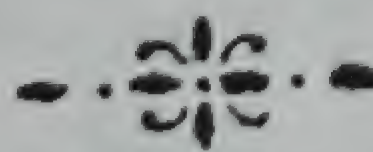
کہ اس میں دفعتہً انتقال کا شبہہ ہوتا ہے اس لئے کہ ایک سال سے دوسرے سال کی طرف اور ایک مہینے سے دوسرے مہینے کی طرف دفعتہً انتقال ہوتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ان دونوں کے درمیان تناقض نہیں کیونکہ دفعتہً انتقال ایک اور چیز ہے اور حرکت اور چیز۔

پھر اس (یعنی شیخ) نے یہ کہا ہے کہ اس بارے میں متی کا حال بھی اضافت شے کے حال کی طرح ہے کہ جس میں انتقال نہیں ہوتا بلکہ پہلا انتقال کم اور کیف میں ہوتا ہے اور اس تغیر کے لئے زمانہ لازم ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کے سبب سے اس میں بھی تبدیلی ہوتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ بس یہی رائے درست ہے۔ اس لئے کہ متی ایک چیز کی وہ نسبت ہے جو زمانہ کی طرف ہے اور سبب (چونکہ) ایک غیر مستقل طبیعت ہوتی ہے اس لئے وہ تبدیلی اور استقرار میں اپنے معروض کی تابع ہے۔ اور (مقولہ) جدہ کے متعلق بھی یہی کہا جائے گا کیونکہ یہ نسبتی مقولہ ہے۔

۱۹۴ رہا مقولہ ان یفعل و ان ینفعل تو بعض (حکماء) نے ان دونوں میں حرکت ثابت کی ہے مگر درحقیقت یہ باطل ہے کیونکہ ایک چیز جب تبرد (ٹھنڈی ہونے) سے تسخن (گرم ہونے) کی طرف منتقل ہوتی ہے تو (دو حال) سے خالی نہیں۔ اس چیز کے گرم ہونے کی حالت میں بھی اس کا تبرد باقی رہتا ہے یا نہیں رہتا۔ اور (تبرد کا) باقی رہنا تو محال ہے اس لئے کہ سرد ہونا سردی کی طرف توجہ ہے اور گرم ہونا گرمی کی طرف توجہ ہے۔ اور ایک ہی چیز ایک ہی زمانہ میں دو ضدوں کی طرف متوجہ نہیں ہوتی۔ اور گرم ہونے کی حالت میں اس کا تبرد باقی نہیں رہتا تو تسخن اسی وقت پا لیا گیا۔ جب کہ تبرد کا وقوف ہوا۔ اور ان دونوں (حالتوں) کے درمیان سکون کا زمانہ ہے اس لئے لامحالہ (یہاں) تبرد سے تسخن کی طرف حرکت میں استمرار نہیں۔

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ (کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ) ایک چیز اپنے بالفعل اتصاف سے بھی بتدریج الگ ہو جاتی ہے اور یہ (اسکا الگ ہونا

اس حیثیت سے نہیں ہوتا کہ موضوع کے قبول میں کوئی کمی ہوئی اس لئے
کہ یہ فعل ایک ہی ہیئت پر پورا ہوتا بلکہ یہ (یعنی اس چیز کا اتصاف بالفعل
بتدریج الگ ہونا اس چیز کی) ہیئت کی جہت سے ہوتا ہے۔ تو اس
کا سبب یہ ہے کہ اگر یہ طبعی فعل ہے تو قوت کا دھیرے دھیرے ہونا جائز ہے
اور اگر یہ ارادی فعل ہے تو اس کا سبب یہ ہوگا کہ ارادہ بتدریج فسخ ہوگیا
یا اس کا سبب یہ ہے کہ آلہ اور ارادہ کی تکمیل بتدریج ہو (مگر یہ اس صورت
میں جب کہ) وہ فعل ان دونوں کے سبب سے ہو مگر ان سب میں پہلے
حال یا قوت یا عزیمت یا آلہ کا تبدل ہے اور فاعلیت کا تبدل اس کا تابع
ہے لہذا فاعلیت کا تبدل اتباعاً ہوا۔ اس کی تحقیق وہی ہے جو ہم نے بیان
کی ہے کہ فعل اور انفعال دو ایسی نسبتی حالتیں ہیں جو ثبات اور تبدل میں
اپنے معروضوں کی تابع ہوتی ہیں۔ رہا ہمارا مذہب تو اس پر یہ بحث ناقابل
پیش رفت ہے۔

-·-·-

اٹھارویں فصل

سکون کی حقیقت

واضح ہو کہ جسم جب اپنے مکان میں متحرک نہ ہو تو یہاں دو امر ہوں گے۔ ایک اس کا اس معین مکان میں استمراری طور پر حاصل ہونا۔ دوسرا اس (یعنی جسم) کا اس (یعنی اپنے معین مکان) سے حرکت نہ کرنا۔ حالانکہ اس کی شان یہ ہے کہ وہ حرکت کرے ہم نے اس (دوسری) قید کا محض اس لئے اعتبار کیا ہے کہ اعراض اور مفارقات کا ساکن ہونا ہمیں لازم نہ آئے۔ جب تم نے اس کو سمجھ لیا تو ہم کہتے ہیں کہ حکماء کا اس پر اتفاق ہے کہ سکون ایک خاص عدمی امر کا نام ہے۔ اور اس میں ان کی دو حجتیں ہیں۔

پہلی حجت یہ ہے کہ لوگوں کا اس پر اتفاق ہے کہ لفظِ سکون کا مفہوم لفظِ حرکت کا متقابل ہے۔ اور یہ متقابلہ اسی وقت متحقق ہوگا جبکہ لفظِ سکون کے معنی عدمی امر سمجھیں نہ کہ وجودی۔ کیونکہ متقابلوں کے لئے یہ ضروری ہے کہ ان کے حدود بھی (ایک دوسرے کے) متقابل ہوں۔ پھر (یہ بھی) دو حال سے (خالی نہیں۔ اولاً حرکت کی حد بیان کریں پھر سکون کے لئے ایسی حد

۵۹۵

تلاش کریں جو اس کی مقابل یا اس کا عکس ہو (یعنی پہلے سکون کی تعریف کریں پھر حرکت کی ایسی تعریف کریں جو اس کے مقابل ہو) اگر پہلی صورت ہو تو ہم نے حرکت کی یہ تعریف کی کہ وہ بالقوہ کا پہلا کمال ہے لہٰذا یہاں تین لفظ ہیں کمال۔ اول۔ اور قوت۔ اس لئے یہ ضروری ہوا کہ سکون کی تعریف میں ہم ایسی چیز اختیار کریں جو ان کی مقابل ہو۔ اور اگر ہم سکون کو ثبوتی امر قرار دیں تو لفظ کمال کی حفاظت بھی ضروری ہے۔ لہٰذا اس صورت میں آخر کے دو لفظوں (یعنی اول۔ اور قوت) سے ایک کے مقابل کا تعین ہو جاتا ہے یا اس طرح (تعریف کریں) کہ جو بالقوہ ہے سکون اس کا دوسرا کمال ہے۔ یا اس طرح (تعریف کریں) کہ جو بالفعل ہے سکون اس کا پہلا کمال ہے۔ پہلی (تعریف) کا اقتضاء یہ ہے کہ ہر سکون کے پہلے حرکت ہو ورنہ سکون دوسرا (کمال) نہ ہوگا اور دوسری (تعریف) کا اقتضاء یہ ہے کہ ہر سکون کے بعد حرکت ہو ورنہ سکون پہلا (کمال) نہ ہوگا۔ مگر سکون کا مفہوم چونکہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا بھی مقتضی نہیں۔ اس لئے مذکورہ دونوں تعریفیں باطل ہیں۔ اب یہی رہ گیا کہ سکون کی رسم میں کمال کے مقابل کو لایا جائے اور وہ عدمی امر ہے۔ اور اگر ہم سکون کی رسم اول بیان کریں اور اس سے ثبوتی امر یعنی اس کا جسم میں حاصل ہونا مراد لیں تو یہ رسم اس وقت تک ہم نہیں کر سکتے جب تک (اس مکان میں جسم کے) استمراراً حاصل ہونے کا شعور نہ ہو اور یہ زمانے یا لواحق زمانے کے ذکر کے بغیر نہیں ہو سکتا جیسے یوں کہیں کہ وہ (سکون یہ ہے کہ جسم کا) ایک مکان میں زمانہ یا ایک آن سے زیادہ میں حاصل ہوتا ہے یا (سکون کی رسم میں یہ کہنا کہ) وہ (یعنی سکون جسم کا) مکان میں اس طرح حاصل ہوتا ہے کہ وہ اس سے پہلے اور اس کے بعد اس (یعنی مکان) میں ہو اور یہ سب بغیر اس زمانہ کی معرفت کے نہیں ہو سکتا جس کی معرفت بغیر اس حرکت کے نہیں ہو سکتی جس کی ہم نے یہ توصیف کی ہے کہ وہ سکون کی معرفت کے بعد ہی معلوم ہو سکتی ہے لہٰذا دور لازم آتا ہے اور جب یہ سب باطل ہو گیا تو یہی قرار پایا کہ حرکت کی رسم کو اصل قرار

دیا جائے اور اس سے سکون کی تعریف اس طرح طلب کی جائے کہ وہ (یعنی سکون) اس (یعنی حرکت) کا متقابل ہے۔ مگر یہ اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ سکون عدمی امر نہو۔

دوسری حجت۔ (جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سکون ایک عدمی امر کا نام ہے) حرکت کے جتنے اصناف ہیں ان میں کی ہر ہر صنف کے متقابل ایک سکون (بھی) ہے لہذا نمو کا ایک سکون ہے جو اس کا متقابل ہے اور استحالہ (حرکت فی الکیف) کا بھی ایک سکون ہے جو اس کا متقابل ہے اور جس طرح کہ وہ سکون جو استحالہ کا متقابل ہے وہ (دراصل) استمراری کیف نہیں ہے بلکہ اس تغیر کا عدم ہے۔ اسی طرح انتقال کا متقابل بھی جو سکون ہے وہ (بھی) استمراری این نہیں ہے بلکہ این میں تغیر کا عدم ہے۔ الحاصل یہ کہ یہ لفظی بحث ہے۔

انیسویں فصل

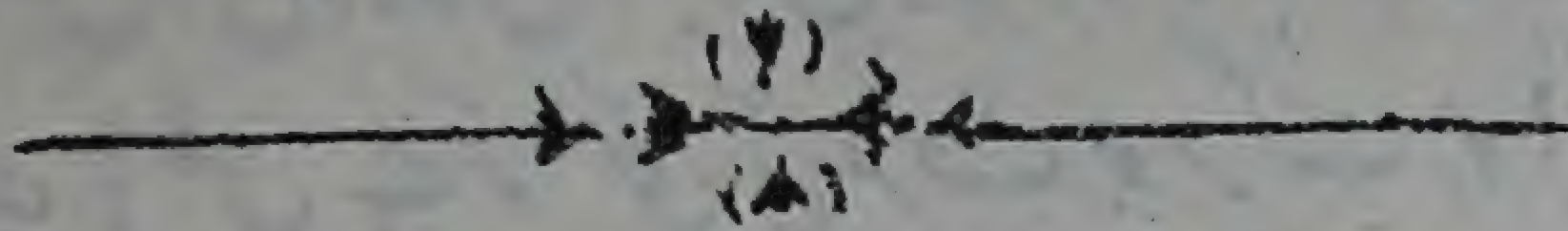
حرکت کا متقابل کونسا سکون ہے؟

ان (فلاسفہ) میں سے کسی کا یہ ادعاء ہے کہ حرکت کا متقابل وہ سکون ہے جو مبداء حرکت میں ہے نہ کہ (وہ سکون) جو حرکت کی انتہا پر ہوتا ہے جس کے دو وجوہ ہیں ایک یہ کہ حرکت اس سکون کی طرف لیجاتی ہے جو اس کی انتہا ہوتا ہے۔ حالانکہ کوئی چیز اپنے متقابل کی طرف نہیں لیجاتی۔ دوسری (وجہ) یہ کہ (حرکت کی) انتہا پر جو سکون ہوتا ہے وہ حرکت کا کمال ہے اور کسی چیز کا کمال اس شے کا متقابل نہیں ہوتا شیخ نے اس مذہب کی صحت پر (اپنی کتاب) نجات میں یہ دلیل پیش کی ہے کہ سکون یہ نہیں ہے کہ حرکت خواہ کوئی سی ہو نہ پائی جائے۔ ورنہ جسم کی اس عدم حرکت پر بھی سکون کا وہم ہوگا جو مکان خارج میں ہے۔ یہاں تک جسم اگر متحرک بھی ہو مگر اس مکان میں (اس کی حرکت) نہ ہو تو (وہاں) وہ ساکن ہوا۔ حالانکہ یہ باطل ہے لہذا عدم متقابل اس مکان کا وہ سکون ہے جس میں حرکت ہوتی ہے۔ اور مکان میں حرکت کا کرنا ہی مکان کی مفارقت ہے۔ اور ہر مکان کی بعینہ مفارقت اس

(امکان) سے حرکت کے ذریعہ ہوگی نہ کہ اس (امکان) کی طرف حرکت کرنے سے ہوگی لہٰذا جو سکون (حرکت کا) مقابل ہے وہ اسی حرکت کا مقابل ہے جو مکان سے ہوتی ہے نہ کہ (اس حرکت کا مقابل ہے) جو مکان کی طرف ہوتی ہے پھر اس نے (اپنی کتاب) شفاء میں ان دونوں دلیلوں کو کمزور بتایا ہے وہ کہتا ہے کہ پہلی حجت اس لیے باطل ہے کہ منتہٰی کی طرف جو حرکت ہوتی ہے وہ بالاتفاق اس حرکت کے عدم کی طرف لیجاتی ہے لہٰذا جب اس کا اپنے عدم کی طرف لیجانا جائز ہے تو پھر اس میں کیا نقصان ہے کہ یہی عدم (حرکت کا) مقابل ہو۔ رہی دوسری حجت تو اس کا جواب یہ ہے کہ (جسم کا وہ) سکون جو منتہٰی میں ہوتا ہے وہ حرکت کا کمال نہیں ہے اور وہ (یعنی منتہٰی کا سکون حرکت کا کمال) کیسے ہوسکتا ہے جبکہ اس (یعنی منتہٰی کے سکون کا) تحقق اس (یعنی حرکت) کے ساتھ ممتنع ہے۔ بلکہ وہ متحرک کا کمال ہے۔ مگر خیال رہے کہ مکان میں سکون اس حرکت کا مقابل ہے جو اس سے اس کی طرف ہوتی ہے کیونکہ سکون کسی خاص حرکت کے عدم کا نام نہیں ورنہ (وہ جسم) جو کسی خاص جہت کی طرف متحرک ہو وہ اس کے سوا دوسری جہت میں ساکن ہوا۔ بلکہ وہ (یعنی سکون) ہر اس حرکت کے عدم کا نام ہے جو اس (جسم) کے لیے اس حیز میں ممکن ہے۔ ہاں اگر سکون مقابل اس کو قرار دیا جائے جو حرکت پر طاری ہوتا ہے۔ تو یہ سکون انتہا پر ہوگا۔ اور اگر سکون مقابل اس کو قرار دیا جائے جس پر حرکت طاری ہوتی ہے تو یہ وہ ظاہری سکون ہوگا جو ابتداء میں ہے۔ اور اگر سکون اور مقابل اس کو قرار دیا جائے جو حرکت پر طاری ہوسکتا ہے اور حرکت اس پر طاری ہوسکتی ہے (اور یہ دونوں) ایک ساتھ (ملحوظ) ہوں تو یہ ہرگز موجود ہی نہیں۔ کیونکہ مبداء میں جو سکون ہے اس کا تاخر ممتنع ہے۔ اور منتہٰی میں جو سکون ہے اس کا تقدم ممتنع ہے نیز اگر ہم یہ ضروری سمجھیں کہ طبعی حرکت کا مقابل طبعی سکون ہے تو اوپر کی جانب جو طبعی حرکت ہوگی اس کا مقابل وہ سکون ہوگا جو اوپر کی جانب ہے

۵۹۷

کیونکہ وہی طبعی ہے اور نیچے کی جانب جو طبعی حرکت ہو اس کا مقابل وہی سکون ہوگا جو (سفل) کی طرف ہو اس لیے کہ یہی طبعی ہے۔ (لہٰذا) اس صورت میں سکون مقابل وہی سکون ہوا جو منتہٰی میں ہے۔

(۲)
(۸)

بیسویں فصل

جسم حرکت و سکون سے کس طرح خالی ہوتا ہے؟

یہ تین امور کے وقت ہوتا ہے۔ پہلا وہ جسم جس کا اپنے حیز سے نکلنا ممتنع ہے جیسے کلیات افلاک اور عناصر ہیں کہ یہ اپنے مکانون سے حرکت نہیں کرتے۔ اور نہ یہ ساکن ہیں کیونکہ سکون کے معنی اس چیز کی عدم حرکت ہے جس کا کام حرکت کرنا ہے لہٰذا جب ان (یعنی کلیات افلاک و عناصر) کا کام حرکت نہیں ہے تو یہ ساکن بھی نہیں ہوئے (لہٰذا) یہ نہ تو ساکن ہیں نہ متحرک بلکہ اپنے اپنے حیزوں میں ثابت ہیں دوسرا (امر) جب کہ جسم کو ایک محیط ایک آن سے زیادہ مس نہ کرے جیسے وہ جسم جو بہتے ہوئے پانی یا متحرک ہوا میں اس طرح ٹھیرا ہوا ہو کہ ہوا اور پانی کی سطح ایک آن سے زیادہ اس کا احاطہ نہیں کرتی تو یہ جسم غیر متحرک ہے کیونکہ خارجی امور کی طرف نسبت کے لحاظ سے اس کے اوضاع نہیں بدلے اور یہ (جسم) ساکن بھی نہیں کیونکہ یہ ایک مکان میں زمانہ تک ٹھیرا ہی نہیں اور اس سے سکون جدا بھی نہیں ہوا تیسرا (امر) حرکت کی ابتدا اور انتہا میں جسم نہ تو

ساکن ہوتا ہے اور نہ متحرک کیونکہ حرکت تقسیم قبول کرتی ہے اس لیے اس کا آن میں واقع ہونا محال ہے۔ لہٰذا (جسم کا) آن میں متحرک ہونا جب محال ہے تو وہ ساکن (بھی) نہیں ہوا کیونکہ سکون عدمِ حرکت کا نام ہے۔

اکیسویں فصل

حرکت کی عددی وحدت

تمھیں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ حرکت کا تعلق چھ امور سے ہے۔ لہٰذا اسکی وحدت لامحالہ ان امور میں سے ایک سے متعلق ہوتی ہے اسلیئے یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ اس (یعنی حرکت) کی وحدت اس کے موضوع اور زمانہ اور جس میں وہ ہے اس (یعنی مسافت) سے متعلق ہے۔ رہی موضوع کی وحدت تو یہ ایک ایسا امر ہے جس کی وحدت ہر عرض کے لیے ناگزیر ہے کیونکہ دو جسموں میں سے کسی ایک جسم میں جو سفیدی موجود ہے وہ دوسرے جسم میں غیر موجود ہے اور اس (یعنی موضوع کی وحدت) کے ساتھ زمانہ کی وحدت بھی ضروری ہے۔ کیونکہ کسی جسم کی سفیدی زائل ہونیکے بعد واپس آتی ہے تو یہ واپس ہونیوالی (سفیدی) وہی پہلی (سفیدی) نہیں ہوتی۔ لہٰذا ہر عرض کی وحدت میں موضوع اور زمانہ کی وحدت بھی ضروری ہے۔ اسی طرح ان دونوں کی وحدت کی وجہ سے حرکت کی وحدت بھی ضروری ہے۔

واضح ہو کہ مسافت کی وحدت حرکت کی وحدت کے لیے لازم نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ متحرک کسی مسافت کو قطع کرے اور اس کے ساتھ

اس کا استحالہ (یعنی کیفیت بھی بدلے) اور نمو بھی اس طرح ہو کہ اس کے انتقال اور استحالہ اور نمو کی ابتداء اور انتہا ایک ہو تو یہاں متحرک ایک اور زمانہ ایک ہوگا حالانکہ حرکت ایک نہیں ہے۔ لہٰذا ظاہر ہوا کہ مسافت کی وحدت اسکی وحدت کے لیے لازم نہیں۔ مگر ایک حرکت تو وہ ہے کہ جس کا موضوع۔ زمانہ اور مسافت ایک ہو۔ اور اگر ان تینوں کی وحدت نہیں پائی گئی تو حرکت بھی ایک نہیں ہوئی۔ مگر میں یہ کہوں گا کہ حرکت کی وحدت محرک کی وحدت اور مبداء و منتہیٰ کی وحدت سے متعلق نہیں ہوتی۔ رہا محرک (کا وحدت سے تعلق نہ رکھنا تو اس سے ظاہر ہے کہ) تو اگر ہم ایک محرک فرض کریں اور اس کی تحریک کے انقطاع سے پہلے یا اس کے ساتھ دوسرا محرک پایا جائے جیسے ہم ایک مقناطیس فرض کریں جو لوہے کو کھینچ رہا ہے پھر کسی آن میں اس کی طبیعت فاسد ہو گئی (یعنی کشش زائل ہو گئی) اور اسی آن میں وہاں کوئی دوسرا مقناطیس (ایسا موجود) ہے کہ پہلے (مقناطیس) کی تاثیر باطل ہونے اور دوسرے (مقناطیس) کی تاثیر شروع ہونے میں کوئی فاصلہ نہ ہو تو (دو محرکوں کے باوجود) لامحالہ حرکت ایک ہی ہوگی۔ اسی طرح وہ گرم پانی (بھی) ہے جو یکے بعد دیگرے لگنے والی آنچوں سے گرم ہو رہا ہے کیونکہ یہ تسخن ہمیشہ ایک مستمر ہوگا۔ البتہ کمزور طریقہ پہ یوں کہا جائے کہ محرکوں کی نسبت کے لحاظ سے اس حرکت میں بھی کثرت اور (انقسام) پیدا ہوتے ہیں۔ مگر اس طرح کے انقسام سے حرکت کی اتصالی وحدت باطل نہیں ہوتی۔ جیسے حرکت فلکی ہے کہ جس کے اتصال کے باوجود شروق و غروب اور سمتوں کے (یعنی مشرقوں اور مغربوں اور اجزاء کے مقابل نسبتوں کی تبدیلی کے لحاظ سے (اس کو بھی) انقسامات عارض ہوتے ہیں۔ (مگر اس سے اس کی وحدت اتصالی نہیں باطل ہوتی)

رہی مبداء کی وحدت تو وہ ناکافی ہے کیونکہ کبھی (ایسا ہوتا ہے کہ دو (سفید) جسموں میں سے ایک سیاہی کی طرف اور دوسرا اشفافی کی طرف حرکت کرتا ہے اور منتہیٰ کی وحدت بھی ناکافی ہے کیونکہ (جسم کا) اسکی طرف پہنچنا کبھی بغیر حرکت کے دفعتہً ہوتا ہے اور کبھی بتدریج ہوتا ہے۔ اور تدریجی

۵۹۹

حرکت کرنے والے کا وقوع سلوک کی دو نوعوں پر ہو سکتا ہے حالانکہ ان دونوں کی ایک ساتھ وحدت (اسکے لیے) ناکافی ہے اس لیے کہ مبداء سے منتہی کی طرف سلوک بہت سے طریقوں سے ہو سکتا ہے۔ رہی مسافتیں تو ان میں کبھی ایک معین مبداء سے معین منتہی کا قصد ہو سکتا ہے کبھی استقامت سے اور کبھی استدارۃ (یعنی گول گھومنے) سے ہو سکتا ہے۔ رہا کیف تو سفیدی سے سیاہی کی طرف انتقال کبھی (اس طرح) ہوتا ہے کہ زردی سے سرخی کی طرف پھر قتمۃ (سیاہی مائل) کی طرف اور کبھی پستی رنگ سے سبزی کی طرف اور پھر نیلگونی کی طرف اور کبھی غبرۃ (خاکستری) سے سواد کی طرف تو اس سے ہمیں معلوم ہوا کہ مبداء اور منتہی کا اتحاد ناکافی ہے۔ لیکن جب ہم موضوع زمانہ اور مسافت کی وحدت کا اعتبار کر لیتے ہیں تو مبداء اور منتہی کا اتحاد ضروری ہے لہٰذا حرکت کی وحدت میں ان تینوں کا اعتبار (ضروری) ہے۔

رہا حرکت کی وحدت کے انکار کرنے والوں کا یہ اعتراض کہ ہر حرکت ماضی اور مستقبل میں تقسیم ہو جاتی ہے اور جو (حرکت) ماضی میں ہے وہ (اس حرکت کی) غیر ہے جو مستقبل میں ہے اور یہ دونوں (یعنی ماضی و مستقبل) معدوم ہیں اور (صرف) آن حاضر موجود ہے۔ لہٰذا معدوم موجود سے کس طرح متصل ہو گا۔ تو ان کا یہ اعتراض بہت ہی مشکل ہے مگر اس کا جواب وہی ہے جو ہم نے بیان کیا ہے کہ حرکت اس معنی کے لحاظ سے کہ دو وسط میں ہونا" ایک موجود امر ہے اور وہ ہمیشہ ماضی اور مستقبل کے درمیان ہو گا۔

اور وہ (یعنی حکماء) یہ جو کہتے ہیں کہ حرکت (چونکہ) غیر ثابت (یعنی نہ ٹھیرنے والی چیز) ہے لہٰذا وہ ایک نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ وحدتِ تمامی وحدتِ مطلق سے اخص ہوتی ہے۔ اور خاص کی نفی سے عام کی نفی لازم نہیں آتی۔ نیز حرکت بمعنی دو وسط میں ہونا" (ایک ایسا امر ہے جو) غیر منقسم ہے جس کی ذات محفوظ اور جسم کے ساکن ہونے تک وہ ثابت

٦٠٠

(برقرار) ہے۔ رہا حرکت بمعنی قطعِ (مسافت) تو یہ مسافت کے آخر تک پہنچ جانے سے تمام ہو جاتی ہے۔ کیونکہ تمام (یعنی پورا) وہ ہے جس سے کوئی چیز خارج نہو۔ لہٰذا جب اس نے ہر چیز کو حاصل کر لیا (اور کوئی چیز اس سے نہیں چھوٹی) تو وہ تام الوجود (یعنی پورے وجود والا) ہے۔

۶۰۰

بائیسویں فصل

مستدیر حرکت کی یہ وحدت بہ نسبت دوسری حرکتوں کے اولیٰ ہوتی ہے

تمام حرکتوں میں مستدیر حرکت بلا اختلاف اس معنوی وحدت کے لیے اولیٰ (سمجھی جاتی ہے) جس کی دو وجہیں ہیں۔ پہلی (وجہ) یہ کہ مکانیت اگر طبعی ہو تو یہ (حرکت) آخر میں شدید ہو جاتی ہے اور اگر (مکانیت) قسری ہو تو (یہ حرکت) وسط میں شدید اور آخر میں فنا ہو جاتی ہے۔

دوسری (وجہ یہ) کہ واحد تمام (یعنی پورا) ہوتا ہے۔ اور ناقص وہ ہے جو واحد کا بعض (یعنی کچھ حصہ ہو) اور تمام (کہلانے کی مستحق) بدرجۂ اولیٰ وہی ہے جو مستدیرہ ہے کیونکہ وہ بذاتہ ایسی ہے کہ اس پر زیادتی ناممکن ہے اسلیے کہ دورہ جب تمام ہو جاتا ہے تو اس پر زیادتی نہیں ہو سکتی بلکہ اکثر تکرار ہوتی ہے (یعنی دوسری گردش ہوتی ہے) رہی مستقیمہ (حرکت) تو جب یہ تمام ہو جاتی ہے تو اس کا تمام ہو جانا اس لیے نہیں ہوتا کہ اس پر زیادتی عقل میں نہیں آتی بلکہ (یہ اس لیے تمام ہو جاتی ہے کہ) مسافت ہی ختم ہو گئی۔ جیسے عالم کا قطر ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مستقیمہ (حرکت) تمام (کہلائی جانے) کی بدرجہ اولی مستحق ہے جبکی دو وجہیں ہیں۔ پہلی (وجہ) یہ کہ مستقیمہ (حرکت) کی ابتدا، وسط اور انتہا ہوتی ہے حالانکہ دائرہ (گھومنے والی) ایسی نہیں ہوتی۔ دوسری (وجہ) یہ کہ مستقیمہ (حرکت) متناہی اور تمام ہو جاتی ہے حالانکہ مستدیرہ (حرکت) کسی حد پر تمام اور منقطع نہیں ہوتی تو ہم پہلے (اشکال) کے حل میں یہ کہینگے کہ واحد کی وحدت عدد کی وحدت سے اتم ہے حالانکہ اس میں ابتداء۔ طرف اور انتہا نہیں ہے بس اسی طرح دائرہ (گھومنے والی) کی حالت بھی ہے کہ اس کی وحدت کی قوت کی وجہ سے اس میں یہ (امور) نہیں پائے جاتے اور دوسرے (اشکال) کا حل وہ ہے جو ہم نے بیان کیا ہے کہ مستقیمہ (حرکت) کا انقطاع اس کی طبعیت کے تمام ہو جانے کے سبب سے نہیں ہوتا بلکہ اس کی مسافت منقطع ہو جانے کے سبب سے ہوتا ہے۔ مگر مستدیرہ (حرکت) کا جو دورہ حاصل ہو جاتا ہے تو وہ بذات خود پورا ہو جاتا ہے اور اس کے بعد جو پایا جاتا ہے وہ دوسرا دورہ ہوگا لہٰذا ان کی بات باطل ہوگئی۔

تئیسویں فصل

حرکت کی نوعی اور جنسی وحدت

یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ حرکت کی نوعیت کا اختلاف تین[۳] امور میں سے کسی ایک کے اختلاف ہی کے سبب ہوتا ہے یعنی مبدا[۱]، یا منتہی[۲] یا جس میں[۳] حرکت واقع ہو رہی ہے (یعنی مسافت) کے سبب سے۔ رہے باقی تین (یعنی محرک، متحرک، زمانہ) تو ان کا اثر اس (یعنی حرکت کی نوعیت) پر نہیں پڑتا۔ متحرک کا اس لیے کہ موضوع کے طرف حرکت کی اضافت ایک ایسا امر ہے جو اس کی ماہیت سے خارج ہے۔ اور خارجی امور کا اختلاف معروضات کی ماہیت کے اختلاف کا موجب نہیں ہوتا۔ جیسے روئی کی سفیدی اور برف کی سفیدی اپنے موضوعوں کے مختلف ہونے کے سبب نوعیت میں ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہوتے۔ بخلاف شخصی کثرت کے جو عوارض کی کثرت سے متعلق ہوتی ہے۔ لامحالہ اس میں موضوع کا تعدد کافی ہے۔ ۲۰۱

رہے زمانے تو یہ ماہیت کے لحاظ سے (ایک دوسرے سے) مختلف نہیں ہوتے اس لیے یہ حرکتوں کی ماہیتوں کے اختلاف کے اسباب بھی نہیں ہو سکتے اور محرک

کے اختلاف کا بھی اعتبار نہیں ہوتا کیونکہ ایک ہی محرک ایسی حرکتیں کرتا ہے جن کی ماہیتیں (ایک دوسرے سے) مختلف ہیں۔ لہٰذا حرکتوں کی ماہیت کے اختلاف کے لیے مبادی۔ انتہاؤں۔ اور مسافتوں کے سوا اور کوئی چیز نہیں بچی۔ بس جب یہ تینوں متحد ہو جائیں تو حرکت بلحاظ نوع واحد ہوگی (یعنی مذکورہ تینوں امور جب متحد ہوں تو حرکت کی نوعیت بھی ایک ہی ہوگی) اور جب ان (مذکورہ تین امور) میں سے کوئی ایک نہ پایا جائے تو حرکتوں کی ماہیتیں (بھی) مختلف ہونگی۔ جب حرکت کا مبداء (مامنہ) اور منتہیٰ (ما الیہ) متحد ہوں اور مسافت (ماہی فیہ) مختلف ہو تو حرکت کی ماہیت بھی مختلف ہوگی۔ کیف میں اس کی مثال ایسی ہے جیسے کبھی سفید زردی سے سرخی اور پھر سیاہی کو اختیار کرے۔ اور اس سے پستئی پھر سبزی پھر نیلگونی پھر دوبارہ سیاہی کو اختیار کرے (ان حالتوں میں) مبداء اور منتہیٰ تو ایک ہیں مگر جس میں حرکت واقع ہوئی وہ مختلف ہے۔ این (یعنی مکان) میں (اس کی مثال) ایسی ہے کہ مبداء سے منتہیٰ کی طرف حرکت (پہلے) مستقیم ہو اور پھر اس (یعنی منتہیٰ) سے اس (یعنی مبداء) کی طرف حرکت مستدیرہ ہو۔ اور کیف کے باب میں تمھیں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ مستدیرہ اور مستقیم کی مخالفت (یعنی اختلاف) ماہیت کے سبب سے ہے نہ کہ عوارض کے سبب سے۔ اسی طرح اس (کیف) میں حرکت کرنے پر بھی ہوگا۔ لیکن جس میں حرکت ہو رہی ہے وہ اگر متحد ہو مگر جس سے حرکت ہو رہی ہے اور جس کی طرف حرکت ہو رہی ہے (یعنی حرکت کے مبداء اور منتہیٰ دونوں بلحاظ ماہیت) مختلف ہوں تو حرکت بھی مختلف ہوگی کیف میں (اس کی مثال یہ ہے کہ) سفیدی سے سیاہی کی طرف انتقال اس انتقال کا مخالف ہے جو سیاہی سے سفیدی کی طرف ہو۔ اس لیے کہ (ان دونوں کے) مبداء اور منتہیٰ (باہم) مختلف ہیں اگرچہ راستہ گویا ایک ہی طرح کا ہے۔ اور ان دونوں (یعنی سفیدی اور سیاہی) میں سے ہر ایک نے اس کو دوسرے کے برعکس طے کیا ہے۔ این میں اس کی مثال ایسی ہے جیسے چڑھنے والا اور اترنے والا۔ اگر یہ کہا جائے کہ نزول (اترنا) ایک مستقیم حرکت

۶۰۲

ہے جو مبداء سے منتہیٰ کی طرف ہوتی ہے اور اس سے اس کا تحقق پورا ہو جاتا ہے لیکن وہ اگر اوپر ہے تو ان دونوں مبداؤں میں سے ایک کا عرض ہے۔ اور اگر وہ تحت ہے تو اس سبب سے نزول کی صورت ہیں وہ اس حرکت کا عرض ہے اور یہ ماہیت کے اختلاف کا موجب نہیں۔

تو ہم (اس کے جواب میں) یہ کہیں گے کہ دونوں طرف اگرچہ ماہیت میں (ایک دوسرے سے) مختلف نہیں لیکن مبداء اور منتہیٰ ہونے میں تو (یہ دونوں باہم) مختلف اور (ایک دوسرے کے) متقابل ہیں اعلا یہ (ان دونوں کا باہمی تقابل تضاد کا تقابل ہے اور دو حرکتوں کے درمیان اختلاف واقع ہونے کیلیے اتنا کافی ہے۔

پھر (یہ بھی) ذہن نشین رہے کہ حرکتیں اگر سب کی سب مکانی ہوں یا کیفیت میں ہوں یا کمیت میں ہوں تو یہ جنس عالی میں متحد ہونگی۔ اور اگر یہ جنس اسفل میں متحد ہوں جیسے چڑھنے والا اور اترنے والا یا جیسے سیاہی سے سفیدی کی طرف یا اس کے برعکس انتقال ہو تو یہ جنس اسفل میں متفق ہونگی۔

چوبیسویں فصل

طبع اور قسر کا اختلاف ماہیت کے اختلاف کا موجب نہیں ہوتا

پتھر کی قسری حرکت اوپر کی جانب آگ کی حرکت کی مخالف نہیں ہوتی جو طبعاً اوپر کی جانب ہے۔ کیونکہ ایک ماہیت کے لیئے یہ ممتنع نہیں ہے کہ کبھی اس کی تعلیل ایک چیز سے اور کبھی اس چیز کی مخالف سے ہو لہٰذا طبعی اور قسری حرکت ماہیت میں (ایک دوسرے سے) مختلف نہیں۔ اسی طرح طبعی اور قسری رنگ اور شکلیں بھی طبعی یا قسری ہونے کے سبب سے ایک دوسرے سے (بلحاظ ماہیت) مختلف نہیں ہوتیں تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ (یعنی اس کا طبعی یا قسری ہونا) ماہیت کے اختلاف کا موجب نہیں ہوتا۔

پچیسویں فصل

سرعت اور بطوء کی حقیقت اور یہ وضاحت کہ سکونوں کے خلل انداز ہونے سے بطوء نہیں ہوتا

سریع حرکت وہ ہے جو مساوی زمانہ میں زیادہ لانبی مسافت قطع کرتی ہے یا (سریع حرکت وہ ہے) جو اتنی ہی مسافت کو کمتر زمانہ میں قطع کرتی ہے۔ مگر ہم یہ کہتے ہیں کہ سکونوں کے خلل انداز ہونے کی وجہ سے دھیمی حرکتوں کا دھیما ہونا ناجائز ہے جس پر چار امور دلالت کرتے ہیں پہلا (امر) یہ کہ حرکتوں میں بطوء اگر سکونوں کے خلل انداز ہونے کے سبب سے ہو تو ہم جب یہ فرض کریں کہ ایک گھوڑا دن کے آغاز سے دوپہر تک پچاس فرسخ دوڑتا ہے تو بے شبہہ (اس عرصہ میں) آفتاب اپنی یومی حرکت کے لحاظ سے چوتھائی فلک کی مسافت قطع کر چکا ہے۔ اس لیے گھوڑے کی حرکت اور آفتاب کی حرکت کا درمیانی تفاوت اگر سکونوں کی خلل اندازی کے سبب سے ہو تو ان خلل انداز سکونوں کی نسبت جو گھوڑے کی حرکتوں اور آفتاب کی حرکتوں کے درمیان ہے اس زیادتی کی نسبت کے لحاظ سے ہوگی جو سرعت میں آفتاب اور گھوڑے کی حرکت کے درمیان ہے لیکن

۲۰۳

آفتاب کی حرکت سرعت میں گھوڑے کی حرکت سے لاکھوں گنی زیادہ ہے۔ لہٰذا گھوڑے کے سکون اس کی حرکتوں پر لاکھوں گنے زائد ہوئے۔ اور اگر یہی بات ہے تو ان بہت سے سکونوں میں تھوڑی سی حرکتیں ظاہر ہی نہ ہوتیں۔ لیکن معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ اس گھوڑے کی حرکتوں میں ہمکو سکون محسوس نہیں ہوتے۔ تو معلوم ہوا کہ گھوڑے کی حرکت اور آفتاب کی روزانہ حرکت کے درمیان جو تفاوت ہے وہ سکونوں کی خلل اندازی کے سبب سے نہیں اور یہی مطلوب تھا۔

دوسرا (امر) ہمارا مشاہدہ ہے کہ جسم جتنا زیادہ ثقیل ہوتا ہے نیچے کی طرف اس کی حرکت اتنی ہی تیز ہوتی ہے۔ اگر اس (جسم) کی گرانی اس حد تک پہنچ جائے کہ وہ ایسی حرکت کرے جس میں سکون نہوں اور پھر اس (جسم) کی گرانی (اور بھی) زیادہ ہو جائے تو اس زیادتی کے ساتھ اس کی حرکت بہ نسبت اس (پہلی) حرکت کے تیز تر ہو جائے گی جو زیادتی سے پہلے تھی لیکن وہ (حرکت) جو زیادتی سے پہلے تھی (خود) خالص اور سکونوں سے غیر مخلوط تھی۔ اور جو (حرکت) زیادتی کے بعد ہے وہ اس (یعنی زیادتی سے پہلے کی حرکت) سے تیز ہے۔ لہٰذا ہمیں سرعت اور بطوء میں وہ تفاوت مل گیا جو سکونوں کی خلل اندازی کے بغیر ہے۔ مگر یہ اقناعی حجت ہے۔

تیسرا (امر) ایک لکڑی جب ہم زمین میں گاڑ دیتے ہیں اور آفتاب اگر شرقی افق پر ہو تو اس لکڑی کا سایہ غربی جانب پڑتا ہے۔ پھر یہ سایہ کم ہونے لگتا ہے یہاں تک کہ آفتاب انتہائی بلندی تک پہنچ جاتا ہے۔ یہ (دو حال سے) خالی نہیں یا تو سایہ کی حرکت کم ہونے میں آفتاب کی اس حرکت کے مساوی ہے جو بلندی میں ہو رہی ہے (یعنی جس تیزی سے آفتاب بلندی کی طرف حرکت کر رہا ہے اسی تیزی سے لکڑی کا سایہ کم ہوتا جا رہا ہے) اور یہ (یعنی دونوں حرکتوں کی یکساں تیزی) محال ہے۔ یا یہ کہا جائے گا کہ سایہ کی حرکتیں کم ہونے میں سکونوں کے ساتھ مخلوط ہیں اور افلاک کی حرکتیں بلندی میں خالص ہیں (یعنی ان میں سکون شامل نہیں) مگر یہ بات بھی محال ہے۔ کیونکہ اگر یہ جائز ہو کہ آفتاب

جزءً (کچھ) بلند ہو اور سایہ کا کچھ حصہ کم نہ ہو تو یہ دوسرے (جزء) اور تیسرے (جزء) میں بھی جائز ہوگا یہاں تک کہ آفتاب انتہائی بلندی تک پہنچ جائے اور سایہ کا کچھ بھی حصہ کم نہ ہو۔ حالانکہ یہ محال ہے۔ بس اب یہی کہنا رہ گیا کہ سایہ ہمیشہ کمی کی طرف اور آفتاب ہمیشہ بلندی کی طرف متحرک ہے لیکن سورج کی حرکت سایہ کی حرکت سے زیادہ تیز ہے۔ لہٰذا یہ سرعت اور بطوء کا وہ تفاوت ہے جس میں سکونوں کی خلل اندازی نہیں۔ چکھی اور تین شعبہ والے پرکار کی حرکت کا بھی یہی حال ہے اور ڈول کی حرکت کا کنویں کی تہ سے اوپر کی جانب وہی حال ہے جو کلاب (کانٹا) کی حرکت کا اسکے منتصف (وہ جگہ جہاں سے کوئی چیز دو نصفوں میں تقسیم ہو سکے) سے اوپر کی طرف ہوتا ہے جس کی تفصیل جزء لایتجزیٰ کے بیان میں آئے گی۔ یہ سب اس پر دلالت کرتا ہے کہ سکونوں کی خلل اندازی کے سبب سے بطوء نہیں ہوتا۔

چوتھا (امر) اوپر کی جانب ہم ایک پتھر پھینکتے ہیں تو اس کی یہ حرکت ایک ایسی قوت ہے جو متحرک میں محرک قاسر (یعنی غیر طبعی اور بیرونی محرک) سے حاصل ہوئی ہے جیسے آگے تمھیں قریب میں معلوم ہوگا۔ لہٰذا یہ قوت اگر محرک ہوا اور رہا (چونکہ) گھٹنے کے قابل ہے اس لیے یہ ضروری ہے کہ یہ حرکت ہمیشہ جاری رہے اور کسی جز میں توقف اور سکون نہ عارض ہو۔ کیونکہ چیزیں (سبب) برابر ہیں اور ایسا نہیں ہے کہ ان میں کچھ توقف اور سکون کے مقتضی ہوں۔ پھر تو یہ حرکت سکونوں کی آمیزش سے خالی ہے مگر یہ (بھی) فلکی حرکت سے بطئی ہے لہٰذا تیز اور دھیمی حرکت کے درمیان سکونوں کی خلل اندازی کے بغیر تفاوت پایا گیا۔

چھبیسویں فصل

سرعت اور بطوء کا اختلاف ماہیت کے اختلاف کا موجب نہیں ہوتا

جس کی دو وجہیں ہیں۔ اول یہ کہ حرکت کی ایک جنس، جیسے حرکت مستقیم مکانی ہے کہ وہ صاعدہ (چڑھنے والی) اور ہابطہ (اترنے والی) کی طرف بھی تقسیم ہوتی ہے اور سریع و بطی کی طرف بھی تقسیم ہوتی ہے۔ حالانکہ یہ دونوں قسمیں ترتیب وار نہیں ہیں کہ اس جنس کو ان میں سے ایک کا عروض دوسری کے واسطے سے ہو بلکہ یہ دونوں اولاً اس جنس کو عارض ہوتی ہیں اور تمھیں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ ایک جنس کو بغیر ترتیب کے دو فصلوں کا عارض ہونا محال ہے بلکہ ان دونوں میں سے ایک فصل ہو گی۔ اس لیے صعود و نزول کا انقسام اگر فصلوں سے ہو تو سرعت اور بطوء کا انقسام بغیر فصول کے ہوگا۔ ۶۰۵

دوسری یہ کہ سرعت اور بطوء، شدت اور نقصان قبول کرتے ہیں حالانکہ کوئی فصل اسکو نہیں قبول کرتی۔ لہذا کوئی سرعت اور بطوء فصل نہیں۔

ستائیسویں فصل

(لفظ) سرعت مستدیر اور مستقیم دونوں پر باشتراک معنی کہا جاتا ہے

اس لیے کہ سریع وہ ہے کہ جو کمتر زمانہ میں مثل (یعنی دوسرے جسم نے جتنی مسافت طے کی ہے اتنی ہی مسافت) کو طے کرتا ہے۔ یا (سریع وہ ہے) جو زیادہ مسافت مساوی زمانہ میں قطع کرتا ہے۔ اور مستدیر و مستقیم کے درمیان اتنا اشتراک موجود ہے۔ ہاں ان دونوں کے درمیان قیاس درست نہیں کہ ان دونوں میں سے ایک کو یہ کہا جائے کہ وہ دوسری سے زیادہ تیز ہے جسکی تحقیق ہم آگے بیان کریں گے۔

اٹھائیسویں فصل

بطوء کے اسباب

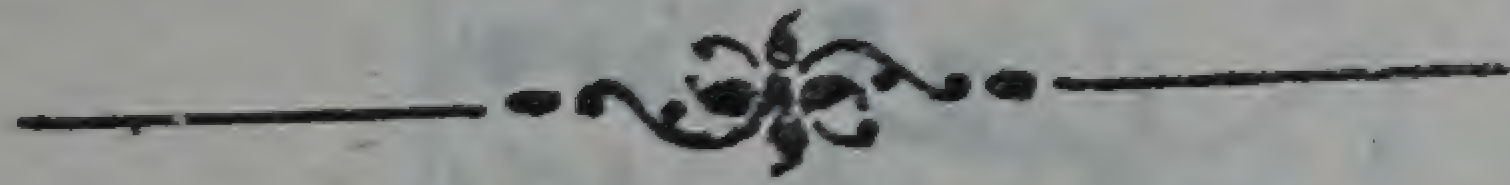
طبعی حرکتوں میں (بطوء کا سبب) ہواءِ مخروق (یعنی مسافت کی وہ ہوا جس کو پھاڑ کر جسم گزرتا ہے) کی ممانعت ہے۔ اور قسری (حرکت) میں طبیعت کی ممانعت ہے اور ارادی (حرکت) میں دونوں (یعنی ہواءِ مخروق اور طبیعت) کی (ممانعت) ہے۔

انتیسویں فصل

سرعت اور بطوء کا تقابل

(ان دونوں کا تقابل) تقابل تضاد کا مشابہ ہے کیونکہ دو متضائف (یعنی وہ دو امور جن کے درمیان تقابل تضایف ہو وہ) دونوں وجودوں میں باہم ایک دوسرے کے لازم ہوتے ہیں۔ حالانکہ سرعت اور بطوء دونوں میں سے کوئی وجود میں ایک دوسرے کی لازم نہیں۔ اور ان دونوں کے درمیان ثبوت اور عدم کا تقابل بھی نہیں۔ اس لیے کہ یہ دونوں اگر زمانہ میں مساوی ہوں تو سریع نے وہ مسافت قطع کی ہے جو بطی نے قطع نہیں کی۔ اور اگر یہ دونوں مسافت میں مساوی ہوں تو بطی کا زمانہ نسبتاً زیادہ ہے لہٰذا ان میں سے ایک کی مسافت میں کمی ہے اور دوسرے کی زمانہ میں کمی ہے۔ اس لیے ان دونوں میں سے ایک کو عدمی قرار دینا دوسرے کو عدمی قرار دینے سے اولیٰ نہیں لہٰذا ان دونوں کے درمیان تقابل تضاد کے سوا اور کوئی تقابل نہیں رہا۔

یہ دونوں (یعنی سرعت اور بطوء) ان کیفیتوں میں سے ہیں جو

محسوس ہوتی ہیں اور یہ ان امور میں سے ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ حرکت خود انفعال نہیں ہے کیونکہ انفعال ایک نسبتی امر ہے اور نسبتی امور کا حقیقی کیفیتوں کے قابل ہونا بعید (از قیاس) ہے حالانکہ حرکت سرعت اور بطوء کے قابل ہے۔

تیسویں فصل

سرعت اور بطوء کی شدت کے دونوں طرف محصور ہیں

اگر ہم معین مبدا اور منتہی کے درمیان ایک معینہ مسافت فرض کریں تو تیز اور دھیمی ہونے کے لحاظ سے مختلف حرکتوں سے اس کا قطع کرنا ممکن ہے اور ہمیں اگمان یہ ہے کہ سرعت کی کوئی ایسی انتہا ہوگی جس سے زیادہ جلد اس مسافت کا قطع کرنا محال ہوگا۔ اور اسی طرح بطوء کے متعلق بھی کہا جائے گا اس لیے کہ سرعت اور بطوء شدت اور نقصان قبول کرتے ہیں۔ اور جو چیز ایسی ہو وہ ایک ضد سے دوسری ضد کی طرف ہے (یعنی باہم متضاد ہوئے) اور دو ضدوں کے درمیان (چونکہ) انتہائی خلاف ہے اس لیے معین مبدا اور منتہی کے درمیان اگر ایسی تیز حرکت نہ پائی جائے کہ اس سے زیادہ تیز (حرکت) ممتنع ہو اور اسیطرح بطوء کے جانب بھی۔ (یعنی اسیطرح بطوء کی بھی ایک ایسی حد ہوگی کہ جس سے زیادہ دھیما ہونا ممتنع ہے) تو سرعت بطوء کی ضد نہیں ہوئی۔

نیز اگر ہر سرعت ایسی ہو کہ اس سے بھی زیادہ سریع پایا جاسکے۔ اور ہم یہ تو بیان کر چکے ہیں کہ سرعت اور بطوء کے مرتبوں کا تجدد معاوقات خارجی اور داخلی کے تجدد مراتب کے لحاظ سے

ہوتا ہے گویا حرکت کو جو زمانہ حاصل ہوتا ہے وہ محض امور غریبہ کے ملنے کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہی داخلی اور خارجی معاوق ہیں تو حرکت بذات خود زمانہ کی مستحق نہ ہوگی اور یہ محال ہے۔ لہٰذا سرعت اور بطوء کی شدت اور نقص کے دونوں طرف محدود ہیں (اس بارے میں) میرا گمان غالب تو یہی ہے۔ اس کے متعلق ان (یعنی حکماء) کی کوئی صراحت مجھے نہیں ملی۔ ان کے اصول کے لحاظ سے اگرچہ یہ نامناسب ہے۔

اکتیسویں فصل

تطابق حرکات

تمھیں (یہ) معلوم ہو چکا ہے کہ سریع وہ ہے جو اتنے ہی زمانہ میں (بہ نسبت بطی کے) دراز تر مسافت طے کرتا ہے یا کمتر زمانہ میں (بطی کے) برابر مسافت قطع کرتا ہے۔ اس لیے اگر ہم دو حرکتوں کے سرعت اور بطوء کے درمیان اندازہ کرنا چاہیں تو مسافت کے حال کا اعتبار بھی ضروری ہے کیونکہ جن دو مسافتوں کے درمیان حرکتیں واقع ہو رہی ہیں اگر ان دونوں کے درمیان کمی اور بیشی کا قیاس ہو سکتا ہے تو دو حرکتوں کے درمیان سرعت و بطوء کا قیاس بھی ہو سکتا ہے ورنہ نہیں۔

جب تم نے اس کو جان لیا تو ہم کہیں گے کہ مکانی حرکت کی مسافت کبھی مطابق ہوتی ہے جیسے (ایک) خط کی (دوسرے) خط کے ساتھ اور (ایک) انفراج کی (دوسرے) انفراج کے ساتھ ہے، اور کبھی (یہ مکانی حرکت) ایسی ہوتی ہے کہ اس کا تطابق (بالفعل نہ سہی مگر) ہو سکتا ہے جیسے مثلث اور مربع ہیں کہ ان

دونوں میں (اگرچہ) انطباق نہیں ہوتا لیکن یہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ مثلث ایسے قطوع (یعنی قطعات) کو قطع کرے جو ایسے نظام کی طرف پلٹتے ہیں جس سے مربع (کا وجود) ہوتا ہے۔ اور کبھی اس (یعنی مکانی حرکت) کا انطباق ناممکن ہوتا ہے۔ جیسے مستدیر اور مستقیم ہیں۔ کہ ان میں سے ایک کا دوسری کی طرف استحالہ تمھیں معلوم ہو چکا ہے۔ لہذا ان کا انطباق محال ہوگا۔ لیکن قوس کا استحالہ اگر استقامت کی طرف ممکن ہو تو وہ وتر سے بڑی ہوگی لہذا یہ متقایست (یعنی ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا) وہمی ہوگی۔ اور جب تم نے مسافتوں کے باہمی قیاس کی انواع کو سمجھ لیا تو ان میں (واقع ہونے والی) مکانی حرکتوں کے متقایس کی انواع کو بھی سمجھ لیا۔

رہی وہ حرکت جو کیف میں واقع ہوتی ہے تو یہ متقایست اس میں کبھی قریبی ہوتی ہے اور کبھی بعیدی۔ قریبی وہ ہے جس میں ان کے مبداء اور منتہی ایک دوسرے کے مشابہ ہوں جیسے ان دونوں میں سے ہر ایک گہری سیاہی اختیار کرے۔ اور (پھر) بہت سفیدی کی طرف متوجہ ہو۔ اگر ان دونوں کی ابتدا اور انتہا ایک ہی زمانہ میں ہو تو یہ سرعت میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں ورنہ ان میں سے ایک (دوسری کی بہ نسبت) زیادہ سریع ہے۔ اور بعیدی (متقایست) وہ ہے جس میں ضد کا اعتبار کیا جائے جیسے پہلا (متحرک) تو سیاہی سے سفیدی کی طرف۔ اور دوسرا (متحرک) سفیدی سے سیاہی کی طرف ہو۔ اور اگر ایک (متحرک) سیاہی سے نہ ہو بلکہ کسی ایک ایسی چیز سے ہو جو سیاہی سے قریب ہے تو دوسری جانب بھی ایسے ہی امر کا ہونا ضروری ہے۔ حاصل یہ کہ مبداء اور منتہی کے ایک جانب کی نسبت دوسری جانب کے مشابہ ہو لہذا ان دونوں کے زمانے اگر برابر ہیں تو (یہ دونوں) سرعت میں بھی برابر ہوں گے ورنہ ان میں سے ایک (دوسری کے بہ نسبت) زیادہ بطی ہوگی۔

رہی وہ حرکت جو کم میں (واقع ہوتی) ہے۔ تو تمھیں (پہلے) یہ معلوم ہو چکا ہے کہ بڑھنے والی (نباتات) انواع میں ہر ایک کے صغر و کبر کی ایک ایسی حد ہوتی ہے جو بالطبع محدود ہے جن سے یہ دونوں تجاوز نہیں کر سکتے۔

لہٰذا پانی کے تخلخل اور تکاثف کی دو ایسی حدیں ہیں جن سے اس کا تجاوز نہیں ہوتا۔ اور ہوا کی (بھی) الگ حدیں ہیں (جن سے اس کا تجاوز نہیں ہوتا) اور ان دونوں میں سے ہر ایک کی کمی وبیشی کے حدود دوسرے کی حد کے بالطبع مخالف ہیں۔ اور چونکہ ان دونوں کے حدود کے درمیان مناسبت نہیں اسلیے ان میں باہمی مماثلت اور مساوات بھی نہیں۔ اس لیے لامحالہ (ان کے درمیان) کمی وبیشی کا اعتبار (بھی) نہیں ہو سکتا۔ لیکن مطلق زیادتی اور نقصان کی حیثیت سے اگر ان دونوں کی حدوں کی حالت کا اعتبار کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں (اس میں) مشترک ہیں۔ بے شبہہ پانی کی بھی ایک زیادتی اور نقصان ہے۔ اسی طرح ہوا کی بھی زیادتی اور نقصان ہے۔ اور (یہ) دونوں زیادتیں اور دونوں نقصان (جو ہوا اور پانی کے ہیں) زیادتی اور نقصان کے اصل مفہوم میں مشترک ہیں۔ اور جب اس طرح یہ دونوں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں تو اسی لحاظ سے زیادتی اور نقصان کا اعتبار بھی درست ہے حاصل کلام یہ کہ بعض حرکتوں کا بعض پر قیاس اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک ان کی طبیعتیں متحد نہ ہوں مگر اس حیثیت سے کہ یہ (حرکتیں ایک دوسرے سے) مختلف ہیں (یہ قیاس) درست نہیں۔ لہٰذا چڑیا کی پرواز کا عقاب کی پرواز پر ہر ایک کی خصوصیت کے اعتبار سے تو قیاس نہیں کیا جاتا بلکہ اصل پرواز کے اعتبار سے (قیاس) کیا جاتا ہے۔ اور یہی امر (یعنی مطلق پرواز چڑیا اور عقاب میں) مشترک ہے۔ اسی طرح آشوب والی آنکھ کی صحت کا مفلوج آنکھ کی صحت پر ان میں سے ہر ایک کی خصوصیت کے اعتبار سے نہیں قیاس کیا جاتا بلکہ اصل صحت کے اعتبار سے (قیاس کیا جاتا ہے) اور دونوں حرکتوں کے درمیان یہ منافیت حس کے لحاظ سے ہوتی ہے۔

٦٠٨

بتیسویں فصل

حرکتوں کا تضاد

جو حرکتیں جنسی حیثیت سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں جیسے انتقال (یعنی حرکت اینی) استحالہ (یعنی حرکت کیفی) اور نمو (حرکت کمی) تو یہ کبھی ایک ساتھ جمع بھی ہو جاتی ہیں اور اگر بعض وقت ان میں باہم عناد ہو تو یہ ان کی ماہیتوں کا (عناد) نہیں ہوتا۔ بلکہ خارجی اسباب کی وجہ سے ہوتا ہے۔ رہی وہ حرکتیں جو ایک جنس کے تحت داخل ہیں جیسے تسود (سیاہ ہو جانا) اور تبیض (سفید ہو جانا) تو یہ باہم متضاد ہیں اس لیے کہ تسوّد اور تبیّض جنس میں ایک دوسرے کے موافق اور موضوع میں متشارک (باہم شریک) ہیں۔ اور یہ دونوں وجودی معنی ہیں اور ان دونوں کے درمیان ایسا خلاف ہے جو اس خلاف سے زیادہ ہے جو (ان کے اور) تصفر (زرد ہونا) وغیرہ کے درمیان ہے۔ لہٰذا یہ انتہائی خلاف ہوا اور تضاد کے معنی (بھی) یہی ہیں۔ رہا نمو اور ذبول (کا خلاف) تو ان میں سے ہر ایک کی بلحاظ طبیعت ایک محدود حد ہے جس کی طرف یہ دونوں متوجہ ہیں۔ اور ان دونوں کے درمیان انتہائی خلاف ہے لہٰذا یہ دونوں متضاد ہوئے تخلخل اور تکاثف کا بھی

یہی حال ہے۔ رہی وضعی حرکتیں (یعنی وہ حرکتیں جن میں متحرک کے اجزاء کی نسبتیں بدلتی ہیں اور کل اپنی جگہ پر قائم رہتا ہے جیسے کرہ۔ یا چکھی کی حرکت) تو یہ باہم متضاد نہیں ہوتیں جیسے آگے معلوم ہوگا۔ رہی وہ مکانی حرکت جو مستقیم ہو تو وہ بھی مستدیر (حرکت) کی ضد نہیں ہوتی۔ جیسے آگے آئے گا۔

۶۰۹

تینتیسویں فصل

حرکتوں کے تضاد کی علت

حرکتوں کے تضاد کا ان چھ امور میں سے کسی ایک سے متعلق ہونا ضروری ہے جن سے حرکت کا تعلق ہوتا ہے۔ اس لیے ہم کہیں گے کہ ان (یعنی حرکتوں) کا تضاد متحرکوں کے تضاد کے سبب سے نہیں کیونکہ کبھی حرکت کے تضاد کے بغیر (بھی) متحرکوں کا تضاد پایا جاتا ہے۔ اور کبھی (ایسا ہوتا ہے) کہ متحرک کے تضاد کے بغیر حرکت کا تضاد پایا جاتا ہے۔

پہلا (امر) یہ کہ جب قسر کے سبب سے پتھر اوپر کی جانب حرکت کرتا ہے تو (پتھر کی) یہ حرکت آگ کی طبعی حرکت کے مخالف نہیں ہوتی اور اگر یہ ثابت ہوتا کہ بغیر طبیعت اور قسر کے اختلاف ہی ہو تو دو قسری اور دو طبعی حرکتیں ایک دوسرے سے مختلف ہی نہ ہوتیں۔ اور چونکہ یہ (یعنی دو طبعی حرکتوں اور دو قسری حرکتوں کے باہم اختلاف) پایا جاتا ہے لہٰذا اس اختلاف کی کوئی اور علت ہے۔

دوسرا (امر) یہ کہ پتھر کی حرکت نیچے کی طرف بالطبع اور اوپر کی طرف قسر کے سبب سے ہوتی ہے اور یہ دونوں متضاد (حرکتیں) ہیں حالانکہ متحرک ایک

ہے ایسی باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں میں متحرکوں کے تضاد کے سبب سے تضاد نہیں ہے اور نہ زمانہ کے تضاد کے سبب سے ان میں تضاد ہے کیوں کہ زمانوں میں تضاد نہیں ہوتا اور اگر اس کو فرض بھی کریں تو یہ حرکت کو عارض ہوا اور عوارض کا تضاد معروضوں کے تضاد کا موجب نہیں ہوتا اور ان کے درمیان مسافت کا تضاد بھی نہیں کیونکہ سیاہی اور سفیدی کے درمیان مسافت ایک ہے پھر بھی ان میں ایک (یعنی سیاہی) سے دوسری (یعنی سفیدی) کی طرف جو حرکت ہے وہ اس حرکت کی خلاف ہے جو دوسری (یعنی سفیدی) سے پہلی (یعنی سیاہی) کی طرف ہو۔ اسی طرح اوپر اور نیچے کی درمیانی مسافت ایک ہی ہے مگر ایک (یعنی فوق) سے دوسرے (یعنی سفل) کی طرف جو انتقال ہوگا وہ اس انتقال کی ضد ہے جو تحت سے فوق کی طرف ہو (جب یہ سب امور تضاد کی علت نہیں ہوسکتے) تو یہی رہ گیا کہ حرکتوں کے تضاد کی علت جس سے حرکت شروع ہوتی ہے اور جس کی طرف ہو رہی ہے اس کا تضاد ہو (یعنی حرکت کے مبداء اور منتہی کا تضاد حرکتوں کے تضاد کی علت ہے۔)

اگر یہ کہا جائے کہ اوپر تم یہ بیان کر چکے ہو کہ حرکت کے مبداء اور منتہی کبھی تو بذاتہ ایک دوسرے کی ضد ہوتے ہیں اور کبھی کسی عارض کی وجہ سے باہم ضد ہوتے ہیں لہٰذا مانا کہ یہ جب بذاتہ ایک دوسرے کی ضد ہوں تو حرکتوں کے تضاد کے موجب ہوں گے مگر جب اپنے عوارض کی وجہ سے یہ باہم ضد ہوں جیسے مکانی حرکت کے مبداء و منتہی میں ہوتا ہے تو (اس صورت میں) یہ حرکتوں کے تضاد کے موجب کیسے ہوں گے۔

تو (اس کے جواب میں) ہم یہ کہیں گے کہ حرکت کا تعلق مبداء اور منتہی کی ماہیت سے نہیں ہوتا بلکہ (حرکت کا تعلق) مبداء کی مبدائیت (مبدا ہونا) اور منتہی کی منتہائیت (منتہی ہونا) سے ہوتا ہے اس لیے ان حرکتوں اور ان متضاد عوارض کے درمیان ذاتی تعلق حاصل ہے اور ان عوارض کے تعلق کے سبب سے (ان کے) معروضات کا تعلق بھی حاصل ہوا ہے۔ کیونکہ ان طرفوں کو اگر اس حرکت کی غایتوں کے مبادی ہونا عارض نہ ہوتا تو حرکت کا ان سے تعلق ہی نہ ہوتا۔ مگر اس حرکت

۶۱۰

ذاتی کا تعلق چونکہ ان متضاد عوارض سے ہے اس لیے لامحالہ یہ حرکتوں میں تضاد واقع ہونے کا موجب ہوا۔ یہ ایسا ہے جیسے گرم اور ٹھنڈا جسم اپنے عرضوں (یعنی گرمی اور سردی) کے سبب ایک دوسرے کی ضد ہیں لیکن تسخین و تبرید کا تعلق چونکہ اولاً ان متضاد عوارض سے ہے اس لیے لامحالہ ان افعال میں بھی مضادۃ حاصل ہوئی (یعنی مذکورہ تعلق کے سبب یہ افعال بھی ایک دوسرے کی ضد ہوگئے) بس یہاں بھی اسی طرح ہے۔

چونتیسویں فصل

دو طبعی حرکتیں جن کے ماخذ مختلف ہوں آیا وہ بھی مختلف ہوتی ہیں یا نہیں؟

شیخ نے (شفاء کی کتاب) السماء والعالم کی آٹھویں فصل میں بیان کیا ہے کہ آگ اور ہوا کے حیز میں جب پانی حاصل ہوتا ہے تو ان سے وسط کی جانب حرکت کرتا ہے اور اس تک نہیں پہنچتا، مگر جب وہ زمین کے حیز میں حقیقتاً حاصل ہوتا ہے اور یہی وسط ہے تو اس سے بالطبع حرکت کرتا ہے۔ یہ دونوں حرکتیں (یعنی پانی کی وہ حرکت جو آگ اور ہوا کے حیز سے وسط کی طرف ہوئی۔ اور پانی کی وہ طبعی حرکت جو زمین کے حیز سے ہوئی) ایک دوسرے کے متضاد نہیں۔ جیسے کہ بعض لوگوں کا گمان ہے۔ کیونکہ یہ دونوں (حرکتیں) ایک ہی طرف اور ایک ہی انتہا پر منتہی ہوتی ہیں۔ میں کہوں گا کہ ان دونوں حرکتوں میں ماہیت کا اختلاف تو کسی شک وشبہہ کی گنجائش ہی نہیں رکھتا۔ اور یہ جائز ہے کہ شرطوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے ایک ہی طبیعت سے مختلف امور صادر ہوں۔ جیسے (کوئی چیز) جب اپنے حیز سے باہر ہو تو (اس کی طبیعت اپنے حیز کی طرف) انتقال کی مقتضی ہوتی ہے۔ اور (وہی چیز) جب اپنے حیز میں حاصل ہو تو (اس کی طبیعت اپنے

حیثیت سے ہیں) استقرار (ٹھہر جانے) کی مقتضی ہوتی ہے۔ اور ان دونوں (حرکتوں) میں تضاد نہیں کیونکہ (تضاد کے لیے) دو ضدوں کے درمیان انتہائی دوری واجب ہے۔ اور ان دونوں حرکتوں کے درمیان یہ موجود نہیں ہے اس لیے کہ آگ کی حرکت اور زمین کی حرکت کے درمیان جو بعد ہے وہ اس بعد سے زیادہ ہے جو پانی کے مرکز سے چڑھنے اور اس کے محیط سے اترنے کے درمیان ہے۔ اور ہم یہ کیسے کہیں۔ حالانکہ دونوں حرکتوں کا مطلوب ایک ہی حالت ہے یعنی زمین کے اوپر اور آسمان کے نیچے ہونا۔ لہذا شیخ کا قول درست ہے۔

۶۱۱

پینتیسویں فصل

حرکتوں میں تضاد خود اطراف حاصل کرنے کے لیے نہیں ہوتا بلکہ ان کی طرف توجہ کے لیے ہے

حرکتوں کا (باہمی) تضاد اگر خود دونوں طرفوں (یعنی مبدا اور منتہی) سے متعلق ہو تو تضاد اس وقت تک حاصل ہی نہ ہوگا جب تک (متحرک) نقطہ غایت تک نہ پہنچ جائے اور اگر ایسا ہوتا تو تضاد اس وقت تک حاصل ہی نہ ہوتا جب تک کہ حرکتوں کی انتہا نہ ہو جائے۔ اور اگر یہی ہے تو موجودہ حرکتوں کے درمیان تضاد موجود ہی نہیں مگر (واقعہ یہ ہے کہ) موجودہ حرکتوں میں تضاد موجود ہے۔ لہذا ان (یعنی حرکتوں) کے درمیان متضاد غایتوں کو پہنچنے کے لیے تضاد نہیں ہے بلکہ ان کی طرف توجہ کے لیے ہے۔

چھتیسویں فصل

مستقیم حرکت مستدیر حرکت کی ضد نہیں

کیونکہ اگر ان دونوں (یعنی مستقیم اور مستدیر حرکتوں) کے درمیان تضاد ہو تو یہ (تضاد) استدارۃ اور استقامتہ کے سبب سے نہیں۔ کیونکہ تمھیں یہ معلوم ہے کہ ان دونوں کے درمیان تضاد نہیں ہے۔ پھر یہ کسی اور چیز کے تضاد کا موجب کیونکر ہو سکتے ہیں بلکہ یہ (یعنی ان کا باہمی تضاد) مستقیمہ اور مستدیرہ کے اطراف متضاد ہونے کی وجہ سے ہوگا اور یہ باطل ہے۔ ورنہ یہ لازم آیا کہ واحد بالشخص حرکت کے تضاد غیر متناہی حرکتیں ہوں۔ کیونکہ ایک معین خط مستقیم جس کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے اور جس پر مستقیم حرکت واقع ہو رہی ہے وہ ایسی قوسوں کا وتر ہے جو ایک دوسرے کے غیر مشابہ اور بالقوہ غیر متناہی ہیں اور تمھیں یہ معلوم ہے کہ یہ قوسین بلحاظ نوع (ایک دوسرے سے) مختلف ہیں اسلیے واحد بالشخص کے اضداد غیر متناہی اور نوع میں ایک دوسرے کے مخالف ہوئے۔ اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ وحدت کے باب میں یہ ثابت ہو گیا ہے کہ ایک کا ضد ایک ہی ہوتا ہے نیز ہر وہ قوس جس کو اس خط کا ضد فرض کیا جائے تو یہاں

حد بنانے والی اس سے ایک بڑی قوس بھی موجود ہوگی لہٰذا وہی ضد ہونے کیلیے اولیٰ ہوگی۔ اور یہاں چونکہ ان قوسوں میں سے کوئی قوس بجز اس کے موجود نہیں کہ اس کی مخالفت اس سے بعید تر ہو لہٰذا ان میں سے کوئی قوس بھی مستقیم کی ضد نہیں۔ اس لیے مستقیم بھی ان میں سے کسی کا ضد نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ مستدیر اگرچہ بہت سے ہیں مگر ان میں استدارہ کی طبیعت تو ایک ہی ہے اور وہ اسی جہت سے مستقیمہ کی مخالف اور ضد ہوتے ہیں۔ تو (اس کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ یہ محال ہے۔ کیونکہ تنہا استدارہ خارج میں نہیں پائی جاتی بلکہ خارج میں تو ایک معین مستدیر موجود ہوتا ہے اور جب استدارہ خارج میں پائی جائے تو (اس کے مقابلہ میں) خارج میں وہ چیز (بھی) پائی جائے گی جو اس کی ضد ہونے کے لیے اولیٰ ہے۔ اس لیے کہ وہ پہلے (موجود) سے بعید تر ہے۔ پھر تو کوئی خارج میں پائی جانے والی مستقیم کی ضد ہی نہیں۔ رہی تنہا استدارہ تو اس کا خارج میں حاصل ہونا چونکہ ممتنع ہے اس لیے مستقیم کے موضوع پر اس کی معاقبت (پیچھا کرنا) بھی ممتنع ہے۔ لہٰذا اس (یعنی استدارہ) کا اس (یعنی مستقیم) کی ضد ہونا بھی محال ہے۔

۶۱۲

سینتیسویں فصل

مستدیر حرکتیں (باہم) ضد نہیں ہوتیں

کیونکہ مشترکہ اطراف میں غیر متناہی قوسوں کا اتفاق جائز ہے۔ نیز قوس کے ایک طرف سے دوسری طرف کی حرکت اس (یعنی قوس) کے باقی (حصہ) کی ضد نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ دائرہ میں طرف کا بالفعل ہونا واجب نہیں۔ اور اگر یہ طرف پایا جائے تو وہی بعینہ مبدا اور منتہیٰ ہوگا۔ اور تمھیں یہ معلوم ہوچکا ہے کہ حرکتوں کے درمیان تضاد ان کے مبادی اور غایتوں کے تضاد کی وجہ سے ہوتا ہے۔

اور یہ جو گمان کیا گیا ہے کہ حرکت اگر متوالی (یکے بعد دیگرے) ہو تو وہ اس حرکت کی ضد ہوگی جو توالی سے نہیں تو یہ باطل ہے۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا سا فعل کرتا ہے۔ (یعنی دونوں متحرکوں کا فعل ایک ہی ہے مگر محل جدا جدا ہیں) مگر (دوسرے کا یہ فعل) اس مدار کے دوسرے نصف میں ہوتا ہے مثلاً سرطان سے جدی آخر کی طرف بتوالی اترنے والے کی مسافت اسد۔ سنبلہ۔ میزان عقرب اور قوس ہوگی۔ اور جو بلا توالی اتر رہا ہے اس کی مسافت جوزا۔ ثور۔ حمل حوت اور دلو ہوگی۔ اور (ان دونوں کا) صعود اس کے برعکس ہوگا۔ لہذا ان دونوں میں

سے ہر ایک نے وہی کیا جو دوسرے نے کیا۔ لیکن دوسرے نصف میں (یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک کا فعل جدا جدا نصف میں ہوا) اور فلک کے اجزا چونکہ متشابہ ہیں تو (اس کے) دونوں نصف ماہیت میں بھی (باہم) مساوی ہو گئے۔ اور (فلک کے) اطراف اور انتہائیں بھی ماہیت میں مساوی ہیں۔ لہٰذا ان میں سے کوئی چیز بھی حرکتوں کے تضاد کا سبب نہ ہوگی۔ اس لیے وہ آپس میں ایک دوسرے کی ضد نہیں۔

اڑتیسویں فصل

سکونوں کا تضاد

ظاہر ہے کہ ساکن یا مسکن یا زمانہ کے تضاد کے سبب سے تو تضاد نہیں ہوتا جیسے مذکورہ قیاس سے معلوم ہو چکا۔ اور نہ اس کا تعلق مبداء اور منتہی سے ہے کہ ان کے تضاد کی وجہ سے ان (سکونوں) میں تضاد ہو۔ لہذا یہی قرار پایا کہ جس میں سکون ہو (خود) اس کے تضاد کے سبب سے ہو۔ اور یہی مکان یا چیز ہے جیسے ان میں سے ایک اوپر اور دوسرا نیچے تاکہ وہ سکون جو مکان اعلیٰ میں ہے وہ اس سکون کی ضد ہو جو مکان اسفل میں ہے۔ کیونکہ یہ اگر عوارض کے سبب سے ہو جیسے دونوں میں سے ایک مکان گرم اور دوسرا ٹھنڈا ہو تو یہ (امر) سکون کے تضاد کا موجب نہیں بلکہ ایک جسم اگر کسی دوسرے جسم کے اندر ٹھیر جائے اور اور جسمیں یہ ٹھیرا ہے اس کی حالت حرارت سے برودت کی طرف اور سیاہی سے سفیدی کی طرف بدل جائے تو (اس سے اس ٹھیرے ہوئے جسم کے) سکون کی حالت نہیں بدلی (مگر اس کے متعلق بھی) ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ تم نے سکون کو ضدیت (ضد ہونا) سے کیسے موصوف کیا۔ حالانکہ ضدیت تو ایک ثبوتی کیفیت ہے۔ اور سکون عدمی معنی ہیں۔

۶۱۴

انتالیسویں فصل

حرکت کا دائمی انقسام

اس کے دو طریقے ہیں۔ ایک وہ ہے جو زمانہ کے انقسام کی مطابقت کرتا ہے
اسلیے کہ ہر مسافت منقسم ہے اور اسکے انقسام سے حرکت کا انقسام بھی لازم آتا ہے۔
کیونکہ آدھی حرکت اس حرکت سے کمتر ہوگی جو منتہیٰ تک ہے اور حرکت کے
انقسام سے زمانہ کا انقسام لازم آتا ہے کیونکہ جس زمانہ میں آدھی حرکت واقع ہو وہ
اس زمانہ سے کمتر ہے جس میں پوری حرکت واقع ہوتی ہے۔

نیز یہ ثابت ہو چکا ہے کہ سکونوں کی خلل اندازی کی وجہ سے بطوء پیدا نہیں ہوتا
وہ تمام (مسافت) جس کو سریع ایک زمانہ میں طے کرتا ہے بطی اتنے ہی زمانہ میں اس
سے کمتر (مسافت) طے کرتا ہے۔ پھر سریع بطی کی سی مسافت کو بطی کے زمانہ سے
کمتر زمانہ میں طے کرتا ہے۔ لہذا زمانہ منقسم ہو گیا۔ اس لیے تینوں یعنی زمانہ۔ حرکت
او مسافت منقسم ہو گئے۔ حاصل کلام یہ کہ ایک دوسرے میں باہمی تطابق ہے۔ جب
ان میں سے ایک کا انقسام ثابت ہو گیا تو سب کا انقسام ثابت ہو گیا۔

چالیسویں فصل

متحرک کے انقسام سے حرکت کا انقسام

انقسام حرکت کا یہ دوسرا طریقہ ہے۔ چونکہ متحرک ایک منقسم جسم ہے اور جو منقسم میں حال (یعنی حلول کیے ہوئے) ہو وہ بھی منقسم ہوا۔ لہٰذا حرکت منقسم ہے۔ مگر یہ شبہ ہوتا ہے کہ مکانی (حرکت) ایسی نہیں کیونکہ مکانی متحرک کے اجزاء اگر بالفعل حاصل نہیں تو وہ غیر متحرک اور اگر یہ (اجزاء) بالفعل حاصل ہیں تو ان میں سے ہر ایک مستقل متحرک نہیں۔ بلکہ وہ لامحالہ متصل یا مماس ہیں (یعنی وہ اجزاء باہم ایک دوسرے سے ملے ہوئے یا ایک دوسرے کے چھونے والے ہیں) خواہ وہ کسی طرح کے ہوں مگر وہ اپنے مکان سے کل کے مکان کے جزء ہی کو چھوڑینگے۔ اور تمھیں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ کل کے مکان کا جزء جزء کے مکان کا جزء ہے نہ کہ اس کا کل مکان۔ لہٰذا اس صورت میں وہ اپنے مکانوں سے بالکلیہ جدا نہیں ہوئے۔ اسلیے وہ غیر متحرک ہوئے۔ رہے باقی اور سب تغیر تو یہ اپنے محلوں کے انقسام سے منقسم ہو جاتے ہیں۔ اسلیے کہ یہ کہنا درست ہے کہ سیاہ کے کچھ حصہ میں کچھ سیاہی ہے۔ خواہ جہت بالفعل حاصل ہو یا نہ حاصل ہو۔

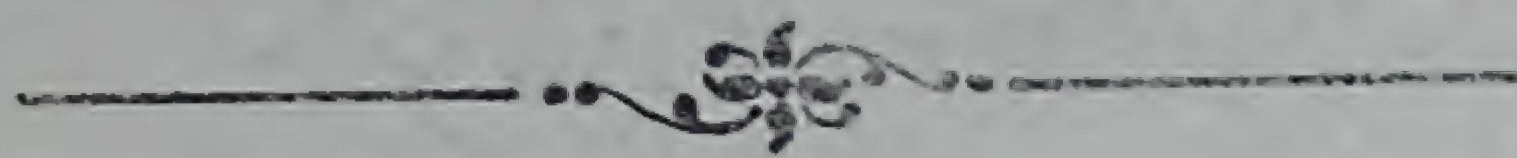
۲۱۴

اکتالیسویں فصل

حرکت اوّلی ہونے کا مطلب

حرکت کی اوّلیت تین طرح کی ہوتی ہے۔ اولؔ بمعنی (یعنی بلحاظ) طرف یعنی
جو مسافت کے طرف اور زمانہ کے طرف کے مطابق ہو۔ اور اس معنی کے لحاظ سے حرکت کا اول
حرکت نہیں کیونکہ ہر حرکت تو ایک منقسم مسافت پر منقسم زمانہ میں ہوتی ہے۔
لہٰذا وہ بھی منقسم ہوئی۔ اس لیے اس کا آن میں حاصل ہونا محال ہے۔ بلکہ اس
میں جسم نہ تو متحرک ہوتا ہے نہ ساکن جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔
دومؔ۔ جس وقت حرکت کو بالفعل یا بالفرض قسمت عارض ہو تو متقدم
جزء حرکت کے اجزاء کا پہلا جزء ہوگا۔ اور یہ اوّلیت وضعی ہے نہ کہ حقیقی سومؔ۔
اس گروہ کا یہ اعتقاد ہے کہ اجسام میں چھوٹائی کی (بھی) ایک حد ہوتی ہے
جب اس کی طرف ان کی انتہا ہو جاتی ہے تو ان کی نوعی طبیعتیں باقی
رہنے کے باوجود وہ انقسام نہیں قبول کرتے۔ لہٰذا اصغر ہیں پانی کی ایک حد
ہے جس کے بعد وہ قسمت قبول نہیں کرتا۔ اسی طرح اس کے غیر کی بھی
(یہی حالت ہے) حرکت کی بھی وجود میں ایک اس طرح کی حد ہے جس سے

چھوٹی منفرد حرکت کا زمانہ میں پایا جانا ممتنع ہے۔ اگرچہ توہم میں اس سے
چھوٹا ہونا ہمیشہ جائز ہے۔ کیونکہ وہمی تجزیہ کا احتمال ہے لیکن یہ (قوت سے)
فعل کی طرف نہیں آتا لہٰذا ہر حرکت ایسی ہوتی ہے کہ وہ جزء اس میں سب
سے چھوٹی حرکت کے مساوی ہوتا ہے۔ وہی اس تفسیر کے بموجب اس
حرکت کا اول ہے لیکن یہ اسی وقت ہوگا جبکہ وہاں غیر متصل اور پے درپے
حرکتیں ہوں اور ان کا مقدم مذکورہ صفت کے بموجب ہو لیکن یہ جب متصل
اور ایک ہوں تو اس میں اس صفت کا پہلا جزء پایا ہی نہ جائے گا۔ اس لیے
اس میں مذکورہ صفت کی منفردہ حرکت خود ہی نہیں پائی جاتی۔ اور نہ وہاں
مذکورہ طریقہ کا بالفعل کوئی جزء ہوگا۔ کیونکہ جو حرکت بھی فرض کی جائے گی وہ
اجزاء کی طرف تقسیم ہو جائے گی۔ اور ان میں جو سابق ہے وہ اوّلیت
کا بدرجۂ اولیٰ مستحق ہوگا۔ اور تم جسکو اول قرار دے رہے تھے یہاں چونکہ اس سے
زیادہ اوّلیت کا مستحق نکلا اسلیے متصل حرکت میں کوئی چیز ہرگز اول نہیں ہوتی۔

۶۱۵

بیالیسویں فصل

جس کا تجزیہ نہیں ہوتا اس پر حرکت (کا اطلاق) درست نہیں

اس کے بیان میں یہ کہا گیا ہے کہ ہر متحرک پہلے اتنی ہی حرکت کرتا ہے جتنا خود ہے پھر اس کے بعد اسی کی مثل یہاں تک کہ مسافت ختم ہو جاتی ہے اس لیے اگر وہ (جسم) حرکت کرے جس کا تجزیہ نہیں ہوتا تو مسافت پے در پے نقطوں سے مرکب ہوگی حالانکہ یہ محال ہے۔

اس پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے یعنی ایسا خط جو ایک خط پر قائم ہے جب حرکت کرے اور یہاں تک کہ اسکے آخر کو پہنچ جائے تو یہ کہنا لازم آئے گا کہ اس نے اس خط کو اس نقطہ سے قطع کیا اور اس سے مذکورہ محال لازم آئے گا۔

اس میں قابل بھروسہ یہی ہے کہ جس کا تجزیہ نہیں ہوتا اس کے حدود اور اطراف بھی نہیں ہوتے۔ اس لیے اس میں کوئی ایسا جانب نہیں ہوگا جو مقصد (یعنی جس کی طرف جسم جا رہا ہے) سے ملا ہوا ہو۔ اور نہ کوئی دوسرا ایسا جانب ہوگا جو مہرب (یعنی جس سے جسم جدا ہو رہا ہے) سے ملا ہوا ہو۔ اور جب اس کے اوضاع کے اختلاف کا تعقل (ہی) نہیں ہوتا تو اس پر حرکت بھی درست نہیں۔

تینتالیسویں فصل

متحرک۔ زمانہ۔ اور مسافت کی باہمی مناسبتیں

ہم کہتے ہیں کہ اگر متحرک ایک ہو اور مسافت میں تعدد ہو تو زمانہ میں بھی تعدد ہوگا کیونکہ ایک جسم کا دو مسافتوں میں حاصل ہونا ممتنع ہے۔ اور اگر زمانہ میں تعدد ہو اور حرکت این میں ہو تو مسافت کا تعدد واجب نہیں کیونکہ ایک متحرک کبھی ایک ہی مسافت دو زمانوں میں طے کرتا ہے اور اگر (حرکت) کم اور کیف میں ہو تو (زمانہ کا) تعدد واجب ہے کیونکہ پہلے زمانہ میں جن کیفیتوں کا تبدل واقع ہوا وہ دوسرے زمانہ میں باقی نہیں کہ ان کے اعیان میں تبدل واقع ہو۔ لیکن متحرک میں اگر تعدد ہو اور حرکت کم اور کیف میں تو لامحالہ ان دونوں میں متحرک بھی متعدد ہونگے کیونکہ ان دونوں میں سے ایک کی کیفیت اس سے الگ ہوگی جو دوسرے کی ہے۔ مقدار بھی اسی طرح ہے۔ اور اگر (متحرک متعدد ہوں اور حرکت) این میں ہو تو مسافت اگر متحد ہے تو زمانہ میں تعدد ہوگا اور اگر زمانہ متحد ہے تو مسافت میں تعدد ہوگا۔ اور اس میں علت یہ ہے کہ دو جسموں کا بہ یک وقت ایک مکان میں حاصل ہونا ممتنع ہے۔

۶۱۶

چوالیسویں فصل

ہر مستقیم حرکت کی انتہا سکون پر ہوتی ہے

مستقیم حرکت جب اپنے مطلوب کو پہنچ جاتی ہے تو وہ ساکن یا واپس ہو جاتی ہے اگر واپس لوٹے تو وہاں دو حرکتوں کے درمیان ایک سکون کا تخلل ضروری ہے۔

متقدمین نے اس پر چار امور سے استدلال کیا ہے۔
پہلا یہ کہ کوئی چیز کسی متعین حد کی مماس (چھونے والی) اور مبائن دو آنوں ہی میں ہوتی ہے۔ اور ہر دو آنوں کے درمیان زمانہ ہے کیونکہ تتالی (یعنی آنوں کا پے در پے ہونا) محال ہے اور اس (درمیانی) زمانہ میں حرکت نہیں ہے اس لیے اس میں سکون ہو (اگر اس کا) جواب یہ ہے کہ مباینت حرکت ہے اور حرکت زمانہ ہی میں پائی جاتی ہے ہاں (یہ درست ہے کہ) حرکت کے زمانہ کا ایک طرف ہوتا ہے اور یہی (طرف زمان) آن ہے اور وہ چیز اس میں غیر مبائن ہے بلکہ وہ مماست کی آخر آن ہے اور زمانہ مباینت کے طرف (یعنی آن) میں اس چیز کا پایا جانا جو مباینت کی مخالف ہے یعنی مماست

(کا پایا جانا) ممتنع نہیں۔

دوسرا یہ کہ چڑھنے والے کا اترنے والے کے ساتھ اتصال جائز ہو تو ان دونوں سے ایسی حرکت پیدا ہوگی جس میں اتصالی وحدت ہے لہذا دو متضاد حرکتیں (یعنی چڑھنے اور اترنے والی) ایک ہو جائیں گی۔

(اس کا) جواب یہ ہے کہ جس طرح وہ دو خط جو زاویہ کے محیط ہوں انکا ایک ہونا ضروری نہیں کیونکہ ان دونوں کے درمیان ایک مشترک حد بالفعل موجود ہے بلکہ وحدت میں یہ شرط ہے کہ حد مشترک بالفعل نہ ہو بلکہ بالقوہ ہو۔ اسی طرح دونوں حرکتوں میں ان کی وحدت ضروری نہیں کیونکہ ان دونوں کے درمیان (بھی) حد مشترک کا وجود بالفعل ہے۔　۶۱۷

تیسرا۔ یہ کہ اگر دونوں حرکتیں متصل ہو جائیں تو صاعد (چڑھنے والے) کی غایت اس طرف لوٹنا ہوگی جہاں سے وہ چڑھا تھا۔ لہذا ایک ہی وجہ سے مہروب مقصود ہو جائے گا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو اسی صورت میں لازم آئے گا جبکہ دو حرکتوں کا اتصال (ان دونوں کی) وحدت کا (بھی) موجب ہو۔ لیکن جب ایسا نہیں ہے تو ان کا قول لازم نہ آئے گا۔

چوتھا۔ اگر تسوّد (سیاہ ہونا) سے تبیض (سفید ہونا) کی طرف (سلوک میں) ایسا استمرار ہو کہ ان دونوں کے درمیان زمانہ واقع نہ ہو تو تسوّد کی قوۃ بعینہ تبیض کی (بھی) قوت ہوگی لہذا سفید جب سیاہی اختیار کرنے لگے (تو) اسکے تسود کی قوۃ (یعنی صلاحیت) تبیض کی قوت ہوگی تو یہ لازم آئے گا کہ سفید میں سفیدی کی قوت ہو حالانکہ یہ محال ہے (کیونکہ قوت اور فعل دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ (یعنی سفید) جب سفید ہوتا ہے تو اس وقت تسوّد نہیں اختیار کرتا کیونکہ وہ سیاہ ہونے کو سیاہی کی طبیعت سے حاصل کرلے گا۔ اور یہ سفیدی کے ساتھ نہیں پائی جاتی بلکہ یہ (حالت) سفیدی کے بعد پائی جائے گی لہذا جو یہ کہتا ہے کہ تسوّد کی قوۃ بعینہ تبیض کی قوت ہو جائیگی تو اس کے قول سے یہ لازم نہ آئے گا کہ سفید میں سفیدی کی قوت نہ ہو۔

پھر ہم نے اس کو تسلیم بھی کر لیا کہ وہ سفید ہونے کی حالت میں تسوّد اختیار
کرتا ہے یہاں تک کہ اس میں سفیدی کی قوت ہوتی ہے لیکن (یہ قوت) اس
سفیدی کی نہیں جو حاصل ہے بلکہ (سفید میں یہ صلاحیت) دوسری سفیدی کی
ہے جو (سفید میں) بالقوہ موجود اور (اس کے آثارہ حاصل ہونے کا) انتظار
ہے مگر اس کے اثبات میں شیخ الرئیس کا بھروسہ اس (استدلال) پر ہے
کہ مسافت کی ایک حد سے دوسری حد کی طرف جسم کے حرکت کرنے کی قریبی
علت میل ہے اور ایک چیز جب کسی جسم کو کسی حد کی طرف حرکت دیتی ہے
تو یہ ضروری ہے کہ اس حد تک پہنچانے والی بھی وہی چیز ہو۔ اور جب وصول
کا وجود ہو تو اس وقت موصل کا وجود بھی واجب ہے۔ لہٰذا وہ میل جو جسم کو
مسافت کی ایک حد کی طرف حرکت دے رہا ہے اس (میل) کا وجود اسوقت
ضروری ہے جبکہ جسم اس حد تک پہنچ جائے اور اس میں کوئی امتناع نہیں ہے
اس لیے کہ میل کا وجود زمانی نہیں ہے بلکہ آنی ہے پھر جسم جب اس حد سے
واپس ہوتا ہے تو اس واپسی کے لیے دوسرا میل ہے جو اس (واپسی) کی علت
ہے کیونکہ ایک ہی میل ایک معین حد تک پہنچنے اور اس کو چھوڑنے کی علت
نہیں ہوتا۔ اور میل کا حدوث آن میں ہوتا ہے۔ اور دوسرے میل کے
حدوث کی آن وہ آن نہیں جس میں پہلے میل نے بالفعل پہنچایا کیونکہ یہ ممتنع
ہے کہ ایک ہی جسم کے اندر ایک ہی آن میں دو مختلف جہتوں کی طرف
دو میل ہوں۔ لہٰذا دوسرے میل کا حدوث جس آن میں ہوا ہے وہ اس
آن کے سوا ہے جس میں پہلا میل موصل بالفعل (یعنی بالفعل پہنچانے والا)
ہوا۔ اور ہر دو آنوں کے درمیان زمانہ ہے لہٰذا اس (درمیانی زمانہ) میں
جسم ساکن ہوگا۔ اور یہی مطلوب ہے۔

٦١٨

اس دلیل کے مقدمات یعنی دو میل کا اثبات "اس کا آن میں حاصل
ہونے والا ہونا" اور "ایک آن میں دو میلوں کے اجتماع کا ممتنع ہونا" جو کہ
ان کی تصحیح ہم نے کیف کے باب میں کر دی ہے اس لیے اس کے اعادہ کی
ضرورت نہیں مگر یہاں ہم یہ کہیں گے کہ یہ دلیل کم اور کیف کی حرکتوں میں

نہیں چلتی کیونکہ یہ حرکتیں میل سے مستغنی ہوتی ہیں۔ حالانکہ اس برہان کا دارومدار اسی پر ہے (یہاں) ایک اور شک یہ ہے کہ کیا ایسا نہیں ہوتا کہ جو کرہ گھومنے والے رہٹ سے مرکب ہو جب اس کے اوپر بسیط سطح اس طرح فرض کیجائے جو اس کے چڑھتے وقت اس سے ملتی ہے تو وہ اس سطح سے ایک نقطہ پر مس کرے گا اور یہ مماست بجز آن کے نہیں پائی جائے گی اور دوسری (ایسی) آن کی احتیاج نہ ہوگی جس میں لامماست (یعنی نہ چھونا) پایا جائے۔ بس یہاں (بھی) اسی طرح ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مماست کی آن جس زمانہ کی طرف ہے اس پورے زمانہ میں لامماست حاصل ہے مگر دوسرے میل کا حدوث تو ایسی آن میں ہوگا جو پہلی آن کی غیر ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے اس لیے یہاں دونوں آنون کا اعتبار ضروری ہے اور ان دونوں (آنوں) کے درمیان لامحالہ زمانہ ہوگا۔ پھر اگر یہ ثابت ہے کہ لامماست کے زمانہ کا طرف مماست کی آن کا غیر ہے تو ہم نے یہ حکم لگایا کہ جب یہ مماست ہوگی تو رہٹ کا ٹھیر جانا واجب ہے اور وہ کونسا امر ہے جو ہمارے اس حکم کا مانع ہے۔

رہے وہ لوگ جو اس سکون کے منکر ہیں تو ان کی سب سے قوی دلیل یہ ہے کہ اگر ایک پتھر اپنے چڑھنے اور اترنے کی حرکت کے درمیان ٹھیر جائے تو بے شک اس کی مستقل طبیعت باقی ہے جو معاوق کے سبب سے رک گئی یا نہ رکی۔ اگر معاوق کی وجہ سے یہ رک گئی تو (یہ بھی دو حال سے) خالی نہیں۔ یہ معاوق جسم کو کسی جانب حرکت دے گا یا نہ دے گا۔ اگر یہ (معاوق جسم کا کسی جہت کی طرف محرک) ہو تو یہ جہت اس جہت کی غیر ہوگی جس کی طرف طبیعت اس (جسم کو) حرکت دے رہی تھی۔ ورنہ (یعنی یہ معاوق جسم کو اگر اسی طرف حرکت دے جس طرف طبیعت حرکت دے رہی تھی تو) وہ (طبیعت کا) معاون ہوا معاوق نہ ہوا۔ پھر یہ محرک اگر طبیعت سے بھی زیادہ قوی ہو تو (جسم کو) قسری حرکت حاصل ہوگی اور اگر وہ (معاوق) اس (یعنی طبیعت) سے کمزور ہو تو (تب بھی) طبعی حرکت حاصل ہوگی اور اگر یہ دونوں یعنی طبیعت اور قسریت (قوت میں) برابر ہوں تو اس

حالت میں (جسم کا) سکون واجب ہوگا۔ بس یہی وہ بات ہے جس کو شیخ نے اپنے دونوں میں سے ایک جواب میں اس سکون کی علت قرار دی ہے۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ اتنی سی قوتِ غریبہ تو اس امر کا موجب نہیں ہو سکتی کہ اس کی ذات معدوم ہو جائے ورنہ اس کا حاصل ہونا ہی ممتنع ہوتا بلکہ اس کے عدم کا کوئی اور سبب ہونا چاہیے۔ اور میل غریب کہ کمزور کرنے والا سبب پھٹنے والی ہوا کی مصادمت ہے اور یہ (مصادمت) حرکت ہی کی حالت میں ہوگی۔ لیکن سکون کے وقت تو (ہوا کی) مصادمت نہیں ہوتی اس لیے ضروری ہے کہ اس قدر میل غریب تو معدوم نہ ہو۔ اور جب یہ (یعنی میل غریب) معدوم نہیں ہوا تو وہاں پتھر باقی رہا۔ اور یہ (پتھر) اس وقت تک نہیں پلٹے گا جب تک کوئی دفع کرنے والا اوپر سے اس کو دفع نہ کرے۔ اور چونکہ ایسا نہیں ہوتا اس لیے یہ قسم باطل ہے اور اگر طبیعت کا معوق (روکنے والا) کوئی ایسا امر ہو جو اس جسم کی حرکت کا مقتضی نہیں تو وہ طبعی نہیں ہوا کیونکہ طبیعت کو طبعی فعل سے روکنے والا طبعی نہیں ہوتا بلکہ قسری امر ہوتا ہے۔ اور یہ لامحالہ ایک معین حیز میں (جسم کے) سکون کا مقتضی ہوگا ورنہ طبیعت اپنے فعل سے باز نہ آئے گی۔

اس کا حاصل یہی ہے کہ قاسر نے جسم کو ایسی قوت غریبہ عطا کی کہ وہ بعض حیزوں میں ساکن ہو جائے۔ اور یہی وہ بات ہے جس کو شیخ اپنے دوسرے جواب میں سکون کا سبب قرار دیا ہے۔

مگر ہم کہتے ہیں کہ یہ دو وجہ سے باطل ہے۔ پہلی وجہ یہ کہ اس غریبہ قوت محرکہ کا افادہ اگر اس ٹھیرانے والی قوت کے افادہ کے بغیر ممکن ہے تو یہ سکون واجب نہ ہوگا۔ اور اگر (ایسا نہیں ہے) تو دونوں ضد (یعنی حرکت و سکون) ایک دوسرے کو لازم ہوئے اور یہ خلاف ہے۔ دوسری (وجہ) اس لیے کہ اس قوت کا جب قاسر سے اولاً افادہ ہوا ہے تو یہ ٹھیرانے والی نہیں تھی پھر (کچھ عرصہ بعد) یہ ٹھیرانے والی ہو گئی (پہلے) اس کا ٹھیرانے والی نہ ہونا یا تو کسی مانع کی وجہ سے ہوگا یا عدم مقتضی کے سبب سے۔ پہلے (امر) کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ اس مانع سے خالی نہیں ہوئی مگر اس وقت جبکہ طبیعت

اور میل غریب دونوں ایک دوسرے کے برابر برابر ہوں اور ان دونوں میں سے جو کوئی غالب آجائے تو اسی کا فعل موجود ہوگا اور قوت مسکّنہ مغلوب ہو جائے گی لہذا اس بناء پر یہ قوت تسکین (ٹھہرانے) کی اسی وقت مقتضی ہوگی جبکہ ان دونوں (یعنی طبیعت اور میل غریب) میں برابری ہو لیکن یہ اگر ثابت ہے تو وہ (یعنی میل غریب خود ہی) بلحاظ تاثیر مستقل ہوا۔ پھر اس ٹھہرانے والی قوت کی کیا ضرورت۔ نیز مذکورہ الزام بعینہٖ (اس پر بھی) عاید ہوگا کہ میل غریب جب طبیعت کا مساوی ہو گیا ہے تو اس برابری کا باقی رہنا اور اس کا ہرگز مغلوب نہ ہونا واجب ہو جائے اور جو پتھر (اوپر) پھینکا گیا ہے وہ (کبھی) واپس ہی نہ ہو۔ ۶۲۰

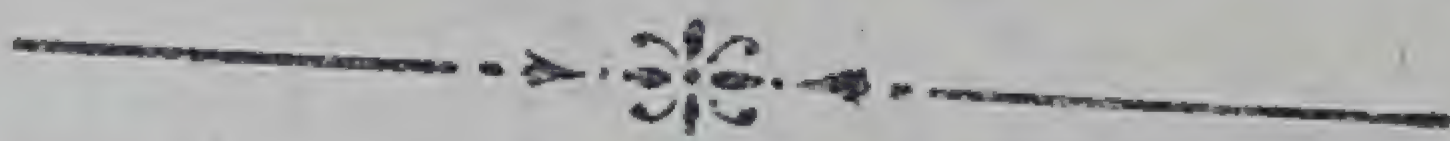
اگر یہ کہا جائے کہ اس قوت کا جسم میں سکون نہ پیدا کرنا (اس کے مقتضی کے عدم کی وجہ سے ہے پھر جب وہ اس حیّز میں پہنچ گئی تو اس کی مقتضی ہو گئی تو اس علت کے حدوث اور اقتضاء پر وہی سوال عاید ہوگا۔ تعجب ہے کہ شیخ نے خلاء کے باب میں (تو) یہ بیان کیا ہے کہ اگر پھٹنے والی ہوا میں قسری قوت کے مصادمات (ٹکریں) نہ ہوں تو پھینکا ہوا پتھر سطح فلک تک پہنچ جائے مگر یہاں اس (یعنی شیخ) کا یہ بیان ہے کہ فاسر اس میں ایسی قوت کا افادہ کرتا ہے جو اس کو بعض حیزوں میں ٹھہرا دیتی ہے (شیخ کے) ان دونوں (بیانوں) میں جمع کرنا مشکل ہے۔

جواباً یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ سکون ایسا ہے جس کا حاصل ہونا واجب ہے کیونکہ جسم کو اپنی حرکت کے آخر میں جبکہ حرکت سے اس کا موصوف ہونا ممتنع ہے تو اس سکون کا حاصل ہونا ضروری ہوا تو یہ کسی علت کا طالب نہیں جیسے باقی اور تمام لوازم علت کے طالب نہیں ہوتے اور اس بناء پر پتھر کا اوپر (یعنی فضاء میں) باقی رہنا لازم آئے گا۔ اس لیے کہ قسری قوت جب تک حرکت دینے کی طاقت رکھتی ہے اس وقت تک قسری حرکت حاصل رہتی ہے۔ اور جب اس میں تحریک کی قوت نہیں رہتی تو وہ معدوم ہو جاتی ہے اور پتھر وہاں (اتنا) زمانہ ٹھہر گیا کہ جس میں ایک حرکت دوسری سے جدا ہو جائے اور جب

یہ ضرورت زائل ہو جاتی ہے تو محرکہ طبیعت پھر لوٹ آتی ہے۔
(ابھی) یہاں ایک اور اشکال باقی ہے یعنی ہر سکون اپنے زمانہ کی تقسیم سے منقسم ہو جاتا ہے اور جس کو بھی سکون فرض کیا جائے اس سے کمتر حصہ (بھی) دو حرکتوں کے درمیان فصل کے لیے کافی ہے اور اس صورت میں سکون (کا کوئی حصہ) ایسا نہ ہوگا کہ (دو حرکتوں کے درمیان فصل کے لیے) جس سے کمتر پر اکتفا ہو۔ لہٰذا اس کے کل کا وقوع غیر ضروری ہوگا۔ اسلیے اس سکون کا اس مقدار پر واقع ہونا سبب کا طالب ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ متحرک لامحالہ کسی جسم میں حرکت کر رہا ہے مگر لطافت و کثافت اور ان کے علاوہ خارجی اسباب کے لحاظ سے اس جسم کی حالت مختلف ہوتی ہے۔ اور یہی (یعنی مذکورہ اختلافِ حالات) سکونوں کی مقداروں کے اسباب بنتے ہیں۔ مگر یہ جواب کچھ ٹھیک نہیں۔

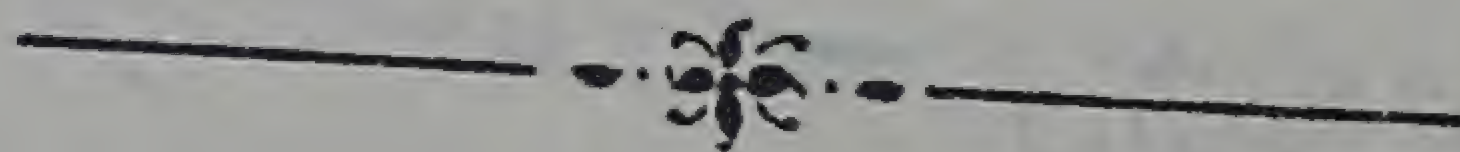
سکون کی نفی کرنے والوں کا استدلال یہ ہے کہ اترنے والی چکی کے پتھر کو جب اس کے راستہ میں چھوٹی سی کنکری پیش آئے یہاں تک کہ وہ (کنکری) اس (چکی کے اترنے والے پتھر) کو چھو لے (اس چھو لینے کے بعد) اگر کنکری ٹھہر گئی تو چکی بھی رک گئی اور اگر (یہ کنکری) نہیں ٹھہری تو حرکتیں (باہم) متصل ہوئیں (اور سکون نہیں پایا گیا)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ (یعنی کنکری پر چکی کا ٹھہر جانا) اگرچہ بظاہر بعید ہو مگر اس پر بھی دلیل پیش کرنا ممکن ہے۔ لہٰذا اس کا التزام بھی ویسا ہی واجب ہے جیسے وہ امور جو ضرورت خلاء سے حاصل ہوتے ہیں۔ پس دونوں فریقوں کا کلام یہی ہے۔ مگر سکون کی نفی کرنے والوں کی حجت گویا قوی تر ہے۔

پینتالیسویں فصل

اقسام حرکت

حرکت اور اس کی حالتوں کو بیان کر دینے کے بعد ہمیں اس کی نوعیں بھی بیان کر دینی چاہیے لہذا ہم کہتے ہیں کہ کوئی چیز جب حرکت سے موصوف ہوتی ہے تو اس میں درحقیقت حرکت اولاً حاصل نہیں ہوتی بلکہ کسی ایسی چیز میں (اولاً) حاصل ہوتی ہے جو اس سے ملی ہوئی ہے یا اُسی میں حاصل ہوتی ہے (جو حرکت سے موصوف ہے) پہلے کو (یعنی موصوف میں حرکت حاصل نہ ہو بلکہ اس کے مقارن میں حاصل ہو تو اس کو) بالعرض حرکت کہتے ہیں۔ اور اگر حرکت اسی میں (یعنی حرکت کے موصوف میں) حاصل ہو تو اس کا سبب یا تو کوئی ایسی چیز ہوگی جو جسم میں موجود ہے یا اس حرکت کا سبب (متحرک کی) ذات سے خارج ہوگا۔ پہلی قسم (یعنی حرکت کا سبب جسم میں موجود ہو تو) طبعی حرکت ہے۔ اور دوسری قسم قسری حرکت ہے۔ رہی پہلی قسم یعنی جس میں حرکت کا مبدا ایک ایسی قوت ہے جو اس جسم میں موجود ہے تو اس کے متعلق قویٰ کے باب میں تمھیں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ جسم سے جب

کوئی فعل بلا عرض و بلا قسر ظاہر ہو تو اس کے لیے ایک ایسی قوت ضروری ہے جو اس جسم میں موجود ہو۔ اس لیے ہم کہیں گے کہ اگر (حرکت کے) اس مبدا کو (حرکت کا) شعور تھا تو اس سے جو حرکت صادر ہو وہ ارادی حرکت ہے۔ اور اگر (مبداء کو حرکت کا شعور) نہ ہو تو یہ طبعی حرکت ہے۔ لہٰذا طبعی۔ ارادی۔ قسری۔ اور بالعرض (حرکت) کی قسموں کے احکام بھی بیان کر دینے چاہییے۔ مگر خیال رہے کہ ان کے اکثر احکام کی وضاحت اس وقت تک نہیں ہوتی جب تک یہ صراحت نہ ہو جائے کہ ہر جسم کا ایک طبعی حیّز ہے جس کو اس موضوع میں تو ہم (بلا دلیل) تسلیم کر لیتے ہیں (مگر) اجسام کے باب میں اس پر برہان قائم کریں گے۔

۶۲۲

چھیالیسویں فصل

حرکت مطلقاً تو طبعی نہیں ہوتی

طبیعت ایک ایسا امر ہے جس کی ذات ثابت ہے۔ اس لیے اگر وہ تنہا کسی حرکت کی علت ہو تو حرکت بھی ایسا امر ہوگی جس کی ذات ثابت ہو۔ لہٰذا حرکت حرکت نہ ہوگی اور یہ خلاف ہے۔ نیز یہ ضروری ہوگا کہ جسم کسی مکان میں ساکن ہی نہ ہو۔ اس صورت میں کوئی بھی مکان طبعی نہ ہوگا۔ لہٰذا کوئی مکان اس (یعنی جسم) کا مطلوب بھی نہ ہوگا تو جسم کسی مکان کی طرف متوجہ بھی نہ ہوگا۔ لہٰذا وہ (یعنی جسم) نہ تو متحرک ہوگا اور نہ ساکن اور یہ (یعنی جسم کا حرکت و سکون دونوں سے خالی ہونا) خلاف (واقعہ) ہے۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ طبیعت محض اسی وقت حرکت کی موجب ہوتی ہے جب کہ جسم کو کوئی غیر طبعی حالت پیش آئے۔ خواہ (یہ غیر طبعی حالت) این میں ہو جیسے اوپر کی جانب پھینکا ہوا پتھر۔ خواہ (یہ غیر طبعی حالت) کیف میں ہو جیسے قسراً گرم کیا ہوا پانی۔ خواہ (یہ غیر طبعی حالت) کم میں ہو جیسے وہ لاغر جس کو بیماری نے گھلا دیا ہو لہٰذا جب تک (یہ غیر طبعی) منافرہ حالت باقی ہے طبیعت اس (جسم) کو مناسب حالت کی طرف لوٹانے کے لیے حرکت

۶۲۲

حرکت دیتی ہے۔ اور اس مطلوبہ حالت کی نزدیکی اور دوری کے اختلاف سے جسم کے اجزاء (بھی) مختلف ہوتے ہیں۔ اور جب وہ (یعنی طبیعت) اس (یعنی جسم) کو اس (یعنی وہ حالت جو جسم کے لیے ملائم اور مناسب ہے) تک پہنچا دیتی ہے تو تحریک (بھی) ختم ہو جاتی ہے۔

سینتالیسویں فصل

طبعی حرکت کا مطلوب کیا ہوتا ہے؟

ہر طبعی حالت کا ازالہ قسر سے ہو سکتا ہے یا نہیں ہو سکتا۔ اگر نہیں ہو سکتا تو اس کی طرف حرکت بھی نہ ہو سکے گی۔ جیسے افلاک کی مقداریں۔ ان کی اوضاع اور ان کے حیز ہیں (فلاسفہ کے پاس ان میں تبدیلی نہیں ہو سکتی) اور اگر یہ ممکن ہو (یعنی طبعی حالت قسر کے سبب سے زائل ہو سکے) تو قاسر زائل ہو جانے کے بعد جسم اپنی طبیعت ہی کی وجہ سے اس (سابقہ) حالت کی طرف لوٹے گا۔ مگر اپنی حرکت میں ایک اشکال ہے یعنی ایک ڈھیلا جب اوپر کی جانب پھینکا جاتا ہے تو (قاسر کا اثر زائل ہو جانے کے بعد) وہ نیچے کی طرف واپس ہوتا ہے (اس حالت میں تین احتمال پیدا ہوتے ہیں) آیا وہ نفس مرکز کا طالب ہوگا یا (بلا تخصیص مطلق) کسی مکان کا یا وہ (ڈھیلا) کلیت ارض کا طالب ہوگا۔ مگر یہ ناجائز ہے کہ نفس مرکز اس کا مطلوب ہو جس کی دو وجہیں ہیں پہلی اسلیے کہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ اوپر چڑھنے والی آگ سطح فلک کی طالب ہو اور ارض سافلہ (نیچے والی زمین) نفس مرکز حقیقی کی طالب ہو۔ اور یہ محال ہے آگ کے لیے یوں

۶۲۳

محال ہے کہ (کرۂ) نار کے خاص حصہ کی ایک سطح فلک سے مماس (یعنی
چھو رہی) ہے (جس کے سوا کوئی دوسرا حصہ فلک کی سطح کو مس نہیں کر سکتا)
اور زمین میں اس کا (یعنی نفس مرکز حقیقی کا طالب ہونا) محال ہونا تو صاف ظاہر ہے
کیونکہ نقطہ میں جسم کا حاصل ہونا ممتنع ہے۔

دوسری (وجہ) اس لیے کہ (اوپر سے) اترنے والا پانی اگر عین مرکز کا
طالب ہے تو وہ زمین پر نہ ٹھیرے گا۔ اسی طرح ہوا (بھی) اگر محیط فلک کی
طالب ہے تو اپنی طبیعت سے حیز نار کے نیچے نہ رہے۔

یہ نہ کہا جائے کہ آگ اور ہوا ایک ہی جہت کے طالب ہیں مگر آگ
(ہوا سے) زیادہ غالب اور اس سے سابق تر ہے۔ کیونکہ (اگر ایسا ہوتا تو)
جب ہم اپنا ہاتھ ہوا پر رکھتے تو اوپر کی جانب اس کی مدافعت ہمیں (ویسی ہی)
محسوس ہوتی جیسے ہم اس (ہوا) کو کسی ظرف میں بند کر کے اس کو پانی
کے نیچے رکھیں (تو محسوس ہوتی ہے) اور (اوپر سے اترنے والے ڈھیلے کا)
مطلوب (بلا تخصیص) مطلق مکان بھی نہیں ہو سکتا۔ ورنہ پانی ہوا میں
ٹھہر جائے۔ اور ہوا پانی کے نیچے ٹھہر جائے اور یہ بھی ناجائز ہے کہ اس
(یعنی اوپر سے اترنے والے ڈھیلے) کا مطلوب (زمین کی) کلیت کا قرب
ہو جس کی دو وجہیں ہیں۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ (اگر اوپر سے اترنے والا ڈھیلا مطلق کلیت
ارض ہی کا طالب ہوتا تو) جو پتھر کنوئیں کے اوپر سے اس میں ڈالا جاتا وہ
اس کے کنارہ ہی سے لگا رہتا اور (پانی کی) گہرائی میں نہ جاتا کیونکہ وہاں
(یعنی کنوئیں کے کنارہ پر) اس (یعنی پتھر) کو بالکلیہ اتصال حاصل ہو گیا۔

دوسری (وجہ یہ ہے کہ) اگر ہم کلیت ارض کا صعود (چڑھنا) فرض
کریں تو یہ پتھر بھی (اس کے ساتھ اوپر) چڑھے گا یا نہ چڑھے گا۔ اگر نہ چڑھے
تو (زمین کی) کلیت سے نزدیکی اس کا مطلوب نہیں ہوئی اور اگر وہ (پتھر
بھی زمین کے ساتھ) چڑھ گیا تو (اس کا سبب) یا تو یہ ہو گا کہ اس (پتھر) کو
کل (ارض) کے صعود کا علم ہوا اور اس لئے (اوپر چڑھنے میں) اس (یعنی

(کل) کی پیروی کی۔ مگر یہ محال ہے یا اس (زمین) کے کل نے اس (پتھر) کو اپنی طرف کھینچا۔ مگر یہ بھی باطل ہے کیونکہ کوئی چیز اپنے شریکِ نوع (یعنی ہم نوع) سے منفعل نہیں ہوتی۔

مگر خیال رہے کہ ان دونوں وجہوں کے متعلق (بھی) طویل بحثیں ہیں جن کا ذکر اس باب میں ہوگا جس میں یہ ثابت کیا جائے گا کہ ہر جسم کے لیے ایک طبعی چیز ہوتا ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ جب یہ تینوں (مذکورہ) احتمال باطل ہو چکے تو یہی کہنا بجا ہے کہ طبعی حرکت طبعی چیز کو طلب اور غیر طبعی چیز سے گریز کرتی ہے۔ مگر (طبیعت کا یہ فعل) مطلقاً نہیں ہوتا بلکہ کل کے اجزاء کی مخصوص ترتیب اور جہات بنانے والے جسم (یعنی فلک الافلاک) کی مخصوص وضع کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ اس سے جہت کا مقصد اس میں اس معنی کے حاصل کرنے کے سوا (اور) کچھ نہیں ہوتا لہذا اسی غایت کی طرف (طبعاً متحرک کی) طلب متوجہ ہوتی ہے۔ مگر گریز کے لیے یہ درست ہے کہ اپنے مقابلوں میں سے جدھر بھی اتفاق ہو (چلا جائے) کیونکہ جب مکان غیر طبعی ہو۔ اگرچہ ترتیب طبعی ہے تو (متحرک) اس سے گریز کرے گا۔ جیسے ہوا میں بلند کی ہوئی اینٹ کے اندر کی جذب شدہ محصور ہوا کہ اینٹ نیچے سے پانی کو جذب کرے گی تو غریب (یعنی غیر طبعی) محیط سے ہوا کے گریز میں بھی شدت ہو جائے گی اور خلاء کا واقع ہونا بھی محال ہے۔ اور سطحوں کی ہمواری بھی لازمی ہے اسلیے اینٹ کے مسام میں پانی چڑھ کر اس کی (یعنی اس ہوا کی جو پہلے اینٹ کے اندر محصور تھی) جگہ لے لیگا۔ تاکہ ہوا اس سے (اپنے مرکز کی طرف) چلی جائے۔

۶۲۴

اڑتالیسویں فصل

گریز کی وجہ سے (جسم کو) جو حرکت ہوتی ہے آیا یہ غیر طبعی ہے یا طبعی طلب کے سبب سے

دوسری بات ہی درست ہے۔ کیونکہ گریز کے سوا اگر کوئی حرکت ہی نہ ہو تو (متحرک کا) ایک جانب سے حرکت کرنا دوسری جانب حرکت کرنے سے اولیٰ نہ ہو۔

انچاسویں فصل

مستدیرہ حرکت طبعی نہیں ہوتی بلکہ ارادی ہوتی ہے

تمھیں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ طبعی حرکت وہ گریز ہے جو (جسم کا) منافر حالت سے مناسب حالت کی طلب میں ہوتا ہے۔ اور یہ سب (ایسے امور ہیں) جو مستدیرہ حرکت میں نہیں پیش آتے۔ وہ گریز اس لیے نہیں ہو سکتی کہ جس نقطہ سے بھی جسم مستدیرہ حرکت کرے گا۔ اس (نقطہ) سے اس (جسم) کی جو حرکت ہوگی وہ اس حرکت کی غیر ہوگی جو (جسم کی) اس نقطہ کی طرف ہو اور مہروب (یعنی جس سے گریز ہو) مطلوب نہیں ہوتا (حالانکہ مستدیرہ حرکت میں یہ دونوں ایک ہو جاتے ہیں کیونکہ اس حرکت کی جس نقطہ سے بھی ابتدا فرض کیجائے اسی پر انتہا بھی ہوگی، اس لیے یہ (یعنی مستدیرہ) حرکت کسی چیز سے بالطبع گریز ہی نہیں ہے اگر یہ کہا جائے کہ کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ مستقیم حرکت والا جرم بھی اپنی حرکت سے کسی نقطہ کو طلب کرتا ہے۔ مگر جب اس (نقطۂ مطلوبہ) تک پہنچ جاتا ہے تو اس کو چھوڑ دیتا اور اس سے گریز کرتا ہے۔

تو (اس کے جواب میں) ہم یہ کہیں گے کہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ

حرکت کا مبداء تنہا طبیعت نہیں ہوتی بلکہ وہ (طبیعت) غیر طبعی احوال کی مشارکت سے (حرکت کا مبداء) ہوتی ہے۔ اور قرب و بعد کے لحاظ سے اس کے بھی مختلف مدارج ہیں لہٰذا جس وقت طبیعت جسم کو ایک معینہ نقطہ کی طرف حرکت دیتی ہے تو وہ اس وقت ایک مخصوص اور غیر ملائم حالت کے ساتھ تھی۔ مگر جسم جس وقت اس نقطہ تک پہنچ گیا تو (طبیعت کی) وہ حالت باقی نہیں رہی بلکہ دوسری حالت حاصل ہوئی (یعنی یہ کہ جسم کا دوسری حد میں حاصل ہونا) اور جب علت کے ان اجزاء میں سے ایک جز باقی نہیں رہا تو علت بھی باقی نہیں رہی (کیونکہ یہی مجموعہ علت تھا) اس لیے یہ لازم نہیں آتا کہ بہ یک وقت ایک چیز کی مطلوب اور مہروب (دونوں) ایک ہی چیز ہو۔ وہ اس گزری ہوئی مناسب حالت کی طالب تو نہیں ہوسکتی۔ اس لیے کہ جسم جب مطلوبہ حالت کو پہنچ جاتا ہے تو اس (یعنی طبیعت) کی تحریک منقطع ہوجاتی ہے لہٰذا مستدیرہ (حرکت) اگر طبعی ہے تو (اس کو بھی) منقطع ہوجانا چاہیے۔ مگر تالی باطل ہے۔ جیسے آگے تمہیں معلوم ہوگا۔ لہٰذا مقدم بھی اسی کی طرح (یعنی باطل) ہے نیز وہ طبعی طلب جو فوت شدہ کمال کے لیے ہو اس کا قریب ترین راستہ سے ہونا ضروری ہے ورنہ اس کمال سے طبیعت منحرف ہوئی تو (اس طرح) وہ ایک ہی چیز کی طرف متوجہ بھی ہوئی اور اس سے روگردان بھی حالانکہ یہ محال ہے۔ اور قریب ترین راستہ وہی مستقیم ہے لہٰذا ہر طبعی حرکت مستقیم ہوئی۔ اور اس کا عکس نقیض یہ آئے گا کہ جو (حرکت) مستقیم نہیں وہ طبعی نہیں۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ مستدیرہ (حرکت) غیر طبعی ہے۔

اور یہ دو وجہوں سے قسری (حرکت) بھی نہیں۔

پہلی (وجہ) اس لیے کہ ہر قسر طبیعت کے خلاف ہوتا ہے اور ان حرکتوں کا طبعی ہونا چونکہ ممتنع ہے اسلئے طبعی کے معانِد کا پایا جانا بھی ممتنع ہے لہٰذا اسکا قسری ہونا بھی ممتنع ہے۔

دوسری (وجہ) اس لیے کہ ہر قسر کی انتہا کا طبیعت کی طرف یا ارادہ کی طرف ہونا ضروری ہے۔ اور تمام حرکتوں کا استناد مستدیرہ حرکت ہی پر ہوتا ہے جیسے تمہیں آگے معلوم ہوگا۔ اور مستدیرہ حرکت چونکہ طبعی اور

۶۲۵

قسری نہیں ہوتی اس لیے وہ ارادی (حرکت) ہوئی۔

اور قرآن (مجید) میں جو وارد ہے وہ بھی اسی پر دلالت کرتا ہے کہ افلاک کی حرکتیں ارادی ہیں کیونکہ خداوند تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ (وکل فی فلک یسبحون) ہر ایک (اپنے اپنے) فلک میں گردش کرتا ہے۔ اور عرب کی لغت میں واؤ اور نون کی جمع ذی عقل کے لیے ہوتی ہے اسی طرح اس کا یہ بھی ارشاد ہے کہ (والشمس والقمر رأیتہم لی ساجدین) یعنی (گیارہ ستاروں اور) سورج اور چاند کو دیکھا کہ وہ مجھے سجدہ کر رہے ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ فلک کی حرکت اختیاری ہوتی تو حیوانی افعال کی طرح اس میں بھی اختلاف ہوتا تو (اس کے جواب میں) ہم یہ کہیں گے کہ حیوان سے بھی جو فعل سرزد ہوتا ہے وہ اگر ایک استمراری داعی کی وجہ سے ہو تو اس میں بھی اختلاف نہ ہوگا بلکہ وہ ایک ہی طریقہ پر بلا تغیر جاری رہے گا کیونکہ جب تک حیوان کے افعال کا داعی نہ بدل جائے اس کے افعال نہیں بدلتے اور افعال کا اختلاف خود اختیار کا لازم نہیں بلکہ اختیار کے اختلاف کا لازم ہے۔ اور اگر خود اختیاری افعال کے تغیر کا موجب ہو تو ایک فعل کا جاری رہنا (استمرار) محال ہے۔ ۶۲۶

مگر غور طریقہ پر یہ کہا جائے کہ ہر داعیہ والے کیلئے یہ ضروری ہے کہ اس کا داعی بدل جائے مگر یہ بھی باطل ہے۔ کیونکہ جب ایک زمانہ تک کوئی فعل جاری رہے اور اس (فعل) کا استمرار داعی کے استمرار کی وجہ سے ہو تو معلوم ہوا کہ داعی باقی رہ سکتا ہے۔ اور جب اس کی بقا ممکن ہے تو اپنی بقا کے ممکن ہونے کی وجہ سے وہ ازلی اور ابدی ہوگا۔ کیونکہ یہ ثابت ہوگیا ہے کہ صحت کسی معین وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتی۔ اور جب ایک ہی داعیہ کا ازل سے ابد تک استمرار ہو سکتا ہے تو اختیاری فعل بھی ازل سے ابد تک جاری رہ سکتا ہے۔ اسی وجہ سے بطلیموس نے کہا ہے کہ مختار جب کسی افضل فعل کو طلب کرتا ہے جو اس کو لازم ہے تو اس (فعل) میں اور طبعی فعل میں (کوئی) فرق نہیں ہوتا۔

پچاسویں فصل

مستدیرہ حرکتوں کو بالطبع اور بالطبیعت کہنے کی کیا تاویل ہے؟

چونکہ حکماء کے پاس یہ مشہور ہے کہ فلک کی طبیعت پانچویں ہے پھر بذریعۂ برہان اس (فلک) سے طبیعت کی نفی بھی کی گئی ہے۔ اس لیے اس اطلاق کی کوئی تاویل ضروری ہے جس کا بیان دو طریقوں سے ہوا ہے۔

پہلا یہ حرکتیں ان اجسام کے لیے کسی اور طبیعت کے مقتضی کی مخالف نہیں کیونکہ اس حرکت کا مبداء اگرچہ طبعی نہیں مگر وہ اس جسم کے لحاظ سے غریب بھی نہیں تو گویا وہ طبیعی ہے۔

دوسرا۔ تمھیں معلوم ہے کہ ہر قوت میل کے واسطے سے (جسم کو) حرکت دیتی ہے لہذا پہلی حرکت کا محرک اس جسم میں ایک کے بعد ایک میل پیدا کرتا رہے گا۔ اور اس میل کو طبیعت کہنا ممتنع نہیں۔ اسلیئے کہ یہ (میل) نہ تو قسری ہے نہ ارادی اور نہ اختیاری اور نہ یہ کوئی ایسا امر ہے جو خارج سے حاصل ہوا اور اس سے یہ نہیں ہوسکتا کہ وہ حرکت نہ دے یا اس جہت کے سوا دوسری جہت کی طرف حرکت دے اور نہ یہ اس جسم کی طبیعت کے مقتضی ہی کا ضد ہے۔ اسلیے اگر اس کا نام تم طبیعت رکھو تو فلک کو (بھی) تمھیں یہ کہنے کا حق ہے کہ فلک بجز طبیعت کے حرکت ہی نہیں کرتا۔

۶۲۷

اکاونویں فصل

۶۲۷
مستدیرہ حرکت بلحاظ طبیعت اور شرف دوسری حرکتوں سے مقدم ہے

کیونکہ کم کی حرکت (یعنی مقدار میں حرکت) اگر نمو و ذبول کے لحاظ سے ہو تو یہ کم میں مکانی حرکت سے خالی نہیں۔ نیز اس (یعنی بڑھنے والے) پر غذا کا وارد ہونا اور اس میں نافذ ہونا ضروری ہے، اور یہ سب مکانی حرکت ہی سے ہوگا۔ اور اگر (کم کی حرکت) تخلخل اور تکاثف کے لحاظ سے ہو تو یہ استحالہ سے خالی نہیں کیونکہ وہ (یعنی استحالہ) مکانی حرکت کے بعد ہی پایا جاتا ہے۔ اور آگے تمھیں معلوم ہوگا کہ اس کا حدوث مستدیرہ حرکت سے ہوتا ہے۔ اور مستقیمہ حرکتیں بھی اسی طرح کی ہیں کیونکہ وہ ابتدا، اور انتہا والی ہیں۔ اور مستدیرہ (حرکت) کی علت چونکہ شرف اور طبیعت کے لحاظ سے باقی اور حرکتوں سے مقدم ہے اس لیے بھی کہ وہ اس وقت تک نہیں پائی جاتی جب تک کہ جوہر کی بالفعل جوہر ہونے کی تکمیل نہ ہو جائے۔ اور وہ (یعنی مستدیرہ حرکت) کسی طرح بھی جوہر کے فساد کا طریقہ نہیں ہوتی۔ اور نہ اس (جوہر) سے وہ کوئی ایسا امر ہی زائل کرتی ہے جو اس

(جوہر) کا ذاتی ہو۔ بلکہ (جوہر کی) وہ نسبت زائل ہوجاتی ہے جو خارجی امور کی طرف ہے۔ اور وہ بھی ثابت ہوتی ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے۔ اور وہ شدت اور نقصان (یعنی کمی و بیشی) بھی نہیں قبول کرتی جیسا کہ ہم نے طبیعت کے باب میں بیان کیا ہے کہ شدت اجزاء سے ہوتی ہے اور اجزاء کے فتور سے قسریت ہوتی ہے۔

باونویں فصل

مستدیرہ حرکت ہی حوادث کے حدوث کی علت ہوتی ہے

حوادث کے قریبی اسباب کا بھی حادث ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ یہ اگر قدیم ہوں تو اسباب کے قدم سے حوادث کا قدم لازم آئے گا۔ اس لیے کہ اگر ان (یعنی حوادث) کے عدم کے ساتھ اگر ان کے اسباب پائے جائیں تو ان اسباب کی موجودگی میں ان سببوں کا وجود (واجب نہ ہوگا بلکہ) ممکن ہوگا۔ اس لیے جب یہ پائے جائیں تو ان کا وجود ایک مزید علت کا طالب ہوگا لہٰذا اسباب اسباب نہ ہوئے حالانکہ یہ خلاف ہے۔

اس نکتے کی پوری تقریر تمہیں علتوں کے باب میں معلوم ہو چکی ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ حوادث کی قریبی علت بھی حادث ہوتی ہے اور اس میں بھی ویسا ہی کلام ہے جیسا پہلی میں ہے۔ اور اس سے تسلسل لازم آئے گا اور یہ تسلسل بھی یا تو دفعتہً ہوگا یا ایسا ہوگا کہ جس کے بعض (امور) کو بعض پر تقدم ہے۔ مگر پہلی بات باطل ہے۔ جیسے تمہیں علتوں کے باب میں معلوم ہو چکا ہے لہٰذا دوسری (بات) قرار پائی۔

۲۲۸

مگر ہم کہیں گے کہ یہ امور یا تو ایسے حوادث ہیں جو الگ الگ اور آنی وجود والے ہیں۔ یا یہ زمانی وجود والے ہیں۔ پہلی بات سے آنوں کا پے در پے ہونا لازم آتا ہے حالانکہ یہ محال ہے۔ اور اگر آنوں کے پے در پے ہونے کو جائز بھی فرض کر لیں تو آنین بھی باہم متصل نہ رہیں گی بلکہ ایک دوسرے سے جدا ہو جائیں گی۔ سابق (آن) کی انتہا کا لاحق (آن) کی طرف ہونا واجب نہ ہوگا تو وہ علت ہی نہ ہوئی حالانکہ اس کو اسی طرح (یعنی علت کی حیثیت سے) فرض کیا گیا ہے۔ یہ خلاف مفروض ہوا۔ اور اگر یہ امور زمانی (یعنی جن کا وجود آن میں نہیں بلکہ زمانے میں ہوتا ہے) اور سیال (یعنی غیر قارم) ہیں تو یہی حرکت ہے لہذا ثابت ہوا کہ بغیر حرکت کے حوادث پیدا ہی نہیں ہوتے۔ اس کی تحقیق یہ ہے کہ کسی جسم میں جب کوئی (ایسا) امر پیدا ہوتا ہے جو (اس میں) پہلے نہیں تھا تو اس امر (یعنی وہ نئی بات جو جسم میں پیدا ہوئی) کی علت کو جسم کی طرف وہ نسبت حاصل ہوئی جو پہلے نہیں تھی۔ لہذا ایسی حرکت ضروری ہوئی جو دوری کے بعد نزدیکی اور نزدیکی کے بعد دوری یا موازاۃ (مقابل ہونا) یا مماست (ایک دوسرے کو چھونا) کی موجب ہو۔ اور اس ذریعے سے حوادث کے اتصال کی حفاظت کرے۔ اس کی مزید تحقیق یہ ہے کہ علت کبھی معدہ (یعنی معلول میں اثر قبول کرنے کی استعداد پیدا کرنے والی) اور کبھی موثرہ (اثر کرنے والی) ہوتی ہے۔ معدہ کا معلول پر تقدم جائز ہے کیونکہ وہ معلول میں موثر نہیں ہوتی بلکہ (علت کو) معلول سے اتنا قریب کر دیتی ہے کہ علت سے اس (یعنی معلول) کا صدور ممکن ہو۔ مگر موثرہ (علت) کا اثر کے ساتھ رہنا ضروری ہے طبعی حرکتوں میں اس کی مثال ایسی ہے کہ ثقیل اپنی ہویت سے مسافت کی جس حد پر بھی منتہی ہوتا ہے وہی انتہا اس (یعنی ثقیل) کے اس استعداد کا سبب ہوتی ہے کہ وہ اس سے دوسری حد تک حرکت کرے۔ اور اس حرکت کا موثر درحقیقت وہی ثقل ہے۔ لیکن سابقہ حرکت کے ذریعے اگر متحرک کی اس حد تک انتہا نہ ہو تو اس (بعد والی) حرکت کا وجود محال ہوتا۔ اس حد پر (جسم کی) انتہا ہونے سے پہلے یہ محال تھا کہ ثقل وہاں سے (جسم کی)

تحریک کا موجب ہو۔ مگر وہ (یعنی جسم) جب اس حد تک حرکت کر گیا تو ثقل (بھی) اس کو اس حد سے حرکت دے سکا حالانکہ اس حد سے ثقیل کی حرکت کا صدور ممتنع تھا۔ اور وہ (یعنی حرکت) علت سے دور تھی۔ پھر جب اس کا صدور ممکن ہوا تو وہ قریب ہو گئی۔ اور بعد کے بعد یہ قرب جو حاصل ہوا ہے محض سابقہ حرکت ہی کے سبب سے حاصل ہوا۔ بس ہمارے اس قول کے کہ حرکت علتوں کو معلولوں کے قریب کر دیتی ہے یہی معنیٰ ہیں۔ اور ارادی حرکتوں میں اس کی مثال یہ ہے کہ جو شخص حج کا ارادہ کرتا ہے تو اس کا یہ کلی ارادہ ایسے ترتیب وار جزئی ارادوں کے حدوث کا سبب ہوتا ہے جن میں کا ہر ایک دوسرے سے نزدیک کرنے والا ہے کیونکہ وہ مسافت کے حدود میں سے جس حد پر بھی پہنچتا ہے تو اس حد پر اس کی انتہا ہی اس میں دوسرے جزو کا ارادہ پیدا کرنے کا سبب ہوتی ہے تاکہ وہ اس حد سے دوسری متصلہ حد کی طرف حرکت کرے۔ مگر یہ جزئی اور پے در پے مقاصد جو جزئی اور متوالی حرکتوں میں موثر ہیں خود ان کے وجود میں وہی کلی ارادہ موثر ہے جو ان تمام حوادث سے (بھی) ملا ہوا ہے۔ ۶۲۹

جب تمھیں یہ معلوم ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ ان حوادث کا ایک قدیم اور ازلی سبب ہے جو ان صورتوں کا بخشنے والا ہے۔ مگر اس کا فیض اس پر موقوف ہے کہ مادے میں اس فیض کے قبول کرنے کی استعداد پیدا ہو جائے۔ مگر یہ استعداد جو پہلے (مادے میں) نہ تھی بعد میں پیدا ہوئی تو یہ حرکتوں اور تغیروں کے واسطے سے ہوئی یہاں تک کہ ان میں سے ہر ایک سابق (حرکت و تغیر) اس کی علت ہے کہ مادے میں لاحق (حرکت و تغیر) کی استعداد پیدا کرے۔ لہٰذا کوئی چیز بغیر اس حرکت کے واسطے کے پیدا ہی نہیں ہوتی جو علت کو معلول سے قریب کر دے۔ اور یہ حرکت بھی حادث ہے۔ لہٰذا اس کے پہلے کوئی اور حرکت ہونی ضروری ہے تو اس صورت میں ایسی حرکت کا وجود ناگزیر ہے جس کی ابتداء نہ ہو۔ حالانکہ مستقیم حرکتوں کی ابتدا ہوتی ہے۔ اس لیے مستدیرہ حرکت ضروری ہے۔ اور جن امور سے اس پر استدلال ہوا ہے آگے تمھیں

معلوم ہوگا کہ زمانے کی ابتدا اور انتہا نہیں ہوتی حالانکہ تم جانتے ہو کہ اس کا تعلق حرکت سے ہے اور تمھیں یہ (بھی) معلوم ہو چکا ہے کہ مستقیم حرکتیں ابتدا اور انتہا والی ہوتی ہیں۔ اس لیے جو حرکت استطح کی نہ ہو وہی مستدیرہ ہے اس کا انکار کرلنے والوں کے شبہ کا جواب ہم آگے زمانے کے باب میں دیں گے۔

ترپنویں فصل

وہ حرکت جو متحرک کی جانب سے ہوتی ہے

بعض لوگوں نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ وہ حرکت جو مبداء سے ایسے متحرک جسم میں صادر ہو جس کی شان یہ ہے کہ وہ مختلف افعال کرے۔ اس تفسیر کے بموجب نباتات خود اپنی ہی طرف سے متحرک ہیں اور فلک ایسا نہیں ہے (یعنی اس تفسیر کے بموجب فلک خود اپنی طرف سے متحرک نہیں ہوا) کیونکہ اس (یعنی فلک) کی شان یہ نہیں ہے کہ وہ مختلف جہتوں میں حرکتیں کرے ان (فلاسفہ) میں سے کسی نے اس میں یہ شرط بھی لگائی ہے کہ (یعنی اپنے متحرک ہونے کے لیے) وہ اس (یعنی مذکورہ شرط) کے ساتھ حرکت (بھی) نہ کرے۔ اگر اس (قید) کو مطلقاً لے لیا جائے تو فلک ایسا نہ ہوگا۔ اور اگر اس میں یہ اعتبار کیا جائے کہ وہ اگر حرکت کرنا نہ چاہے تو حرکت نہ کرے گا۔ اور اس کی شان میں یہ شرط نہ ہو کہ اگر وہ چاہے کہ حرکت نہ کرے تو اس میں فلک داخل ہے۔ کیونکہ فلک پر اگرچہ یہ محال ہے کہ وہ حرکت کو نہ چاہے مگر اس پر یہ صادق آتا ہے کہ وہ (یعنی فلک) اگر حرکت کو نہ چاہے تو وہ (حرکت) نہ پائی جائے گی۔ ۶۳۰

ان (فلاسفہ) میں سے کسی نے (خود اپنی طرف سے متحرک ہونے کیلئے) اس کے سوا اور کوئی شرط نہیں لگائی کہ حرکت ارادے سے صادر ہو (یعنی متحرک کا خود اپنی طرف سے متحرک ہونا یہ ہے کہ اس کی حرکت ارادے سے ہو) اس تفسیر کے بموجب نباتات خود اپنی طرف سے متحرک نہیں۔ حاصل یہ کہ یہ لفظی بحث ہے۔ ہر شخص کو یہ حق ہے کہ اس کی جو چاہے تعبیر کرے۔

چونویں فصل

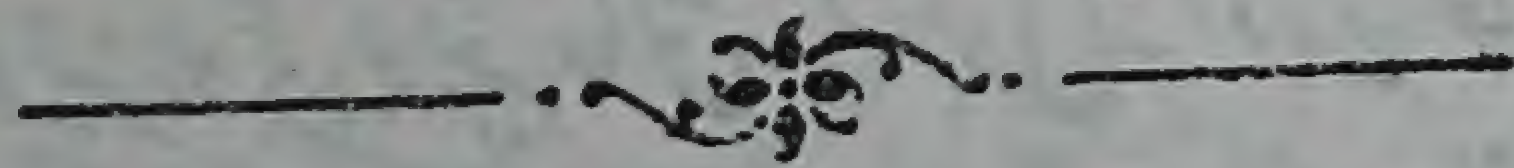
ہر جسم میں وضعی یا مکانی حرکت کا مبداء ضروری ہے

ہم کہیں گے کہ ہر وہ جسم جس میں میل کا مبدا، نہیں ہوتا اس کے لیے، یہ ضروری ہے کہ اس کی حرکت زمانے میں واقع ہو جس کی تفصیل یہ ہے کہ ہر جسم کا اپنے مکان کی طرف شدید تر میل ہوتا ہے لہذا اس کو اپنے مکان سے حرکت دینا زیادہ دشوار ہو گا (کیونکہ یہ) بدیہی ہے کہ کوئی چیز عائق کے ساتھ ویسی نہیں ہوتی جیسے وہ بغیر عائق کے ہوتی ہے. اگر ہم ایک ایسا جسم فرض کریں جس میں میل ہی نہ ہو۔ اور کوئی محرک اسکو حرکت دے تو (اسکی) یہ حرکت یا تو زمانے میں واقع ہو گی یا زمانے میں واقع نہ ہو گی۔ مگر (اس کی حرکت کا) زمانے میں واقع ہونا محال ہے۔ کیونکہ اگر ہم کسی دوسرے میل والے جسم کو مکان کی طرف حرکت دیں تو اس کی حرکت جس زمانے میں واقع ہو گی وہ بغیر میل والے (جسم کے زمانۂ حرکت) سے درازتر ہو گی جس (یعنی درازی زمانہ) کا سبب وہی میل ہے جو اس حرکت کا عائق (روکنے والا) ہے۔ ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ اس (یعنی میل والے جسم) کا زمانہ (حرکت) بغیر میل والے (جسم کے زمانۂ حرکت) کا دس گنا ہے لیکن میل جب کمزور ہو گا تو

قسری حرکت تیز تر ہوگی۔ اس لیے اگر ہم ایک ایسا جسم فرض کریں جس میں پہلے میل کا صرف دسواں حصہ ہے تو یہ ضروری ہوا کہ اس حرکت کا زمانہ بھی پہلی حرکت کے زمانہ کا دسواں حصہ ہو۔ لیکن بغیر میل والے (جسم) کا زمانۂ حرکت بھی پہلی حرکت کے زمانہ کا دسواں حصہ ہے تو میل والے اور بغیر میل والے کا زمانہ (حرکت) ایک ہی ہو جائے گا۔ اور اگر ہم ایسا میل فرض کریں جو پہلے میل کے دسویں حصہ کا بھی نصف ہو تو یہ ضروری ہو گا کہ اس (یعنی وہ جسم جس میں پہلے میل کے دسویں حصہ کا بھی نصف میل فرض کیا گیا ہے) کی حرکت کا زمانہ پہلے میل والے (جسم) کے زمانۂ حرکت کے دسویں (حصے) کا بھی نصف ہو۔ تو (اس صورت میں جسم کی) وہ حرکت جو عائق کے ساتھ ہے اس حرکت سے زیادہ تیز ہوگی جو بغیر عائق کے ہوگی۔ اور یہ محال ہے۔ اور ہم زمانہ کی جیسی چاہیں ویسی تقسیم کر سکتے ہیں اور جس مرتبہ میں بھی چاہیں اس کا مقابلہ کر سکتے ہیں کیونکہ یہ ثابت ہو گیا ہے کہ زمانہ ہمیشہ تقسیم قبول کرتا ہے اور یہ (بھی معلوم ہو چکا ہے) کہ جو عرض کمی و بیشی کے قابل ہوتے ہیں ان میں (کمی و بیشی کے) جو مراتب ہو سکتے ہیں وہ غیر متناہی ہیں۔

جب یہ قسم باطل ہو گئی تو یہ کہنا لازم ہوا کہ عدیم المیل (یعنی وہ جسم جس میں میل نہ ہو) کی حرکت زمانے میں واقع نہیں ہوتی۔ مگر یہ بھی محال ہے کیونکہ جس میں میل نہ ہو اس کا حرکت کرنا ممتنع ہے (خلاء کے باب میں ایسی حجت کے متعلق جیسے مباحث بیان کیے گئے ہیں) ویسے ہی مباحث اس حجت کے متعلق بھی ہیں مگر یہاں ہم ان کا اعادہ نہ کریں گے۔

(اس دعوی پر) دوسری حجت یہ ہے کہ آگے ہم اس پر دلیل قائم کریں گے کہ ہر طبعی جسم کا ایک معین حیز ہوتا ہے۔ اور اس (جسم کو) اس حیز کا اقتضاء ایک ایسی قوت سے ہوتا ہے جو اس (جسم) میں موجود اور اس (جسم) کی جسمیت پر زیادہ ہے۔ لہذا جب اس حیز سے وہ جسم نکل جاتا ہے تو یہ قوت اس جسم کو لامحالہ اس حیز کی طرف لوٹانا چاہتی ہے۔ پھر تو ہر جسم میں حرکت کا مبداء موجود ہے۔

(اس دعوی پر) تیسری حجت یہ ہے کہ مستقیمہ اور مستدیرہ حرکت پر جو مقسور ہو (یعنی جو قاسر کے سبب سے مستقیمہ اور مستدیرہ حرکت کرے) اس میں بھی قوی تر اور ضعیف تر (یعنی زوردار اور کمزور دونوں) کی تاثیر مختلف ہوگی کیونکہ قوی مطاوع (موافق) اور ضعیف معاوق (یعنی روکنے اور منع کرنے والا) ہے اور جسم کی معاوقت اس وجہ سے نہیں ہوتی کہ وہ جسم ہے بلکہ اس (معاوقت) کے معنی یہ ہیں کہ وہ (یعنی جسم) اپنے مکان یا وضع کی (پہلی) حالت ہی پر باقی رہنا چاہتا ہے اور یہ اس کی دلالت ہے کہ ہر وہ جسم جو اپنے مکان یا وضع سے قسری انتقال قبول کرتا ہے اس میں میل کا مبدا ہے۔

پچپنویں فصل

ایک ہی جسم میں مستقیم اور مستدیر (دونوں حرکتوں) کا میل جمع نہیں ہوتا

یہ ناجائز ہے کہ ایک ہی جسم میں مستقیمہ حرکت اور مستدیرہ حرکت دونوں کے مبداء جمع ہو جائیں یہاں تک کہ وہ (جسم) جب اپنے طبعی حیز میں ہو تو اس کو مستدیرہ حرکت (یعنی گردش) ہو اور جب وہ اس (یعنی اپنے طبعی حیز) سے خارج ہو تو (اس تک پہنچنے کیلئے) مستقیمہ حرکت کرے اسلیے جسوقت میل مستقیم کا مبداء حاصل ہو جائے تو اس وقت اس میں میل مستدیر کا مبداء ہوگا یا نہ ہوگا اگر یہ نہیں ہے تو وہ جب اس حیز میں حاصل ہو جائے تو اس (میل مستدیر کے مبداء) کا نہ حاصل ہونا ضروری ہے۔ مگر کمزور طریقے پر یوں کہا جائے کہ اس میں یہ میل پیدا ہو جاتا ہے لیکن وہ اس کا غریزی (یعنی طبعی) نہیں ہوتا بلکہ یہ اس شے کے طبعی مکان میں حاصل ہونے کا تابع ہوتا ہے۔ اور یہ ایک حالت سے دوسری ویسی ہی حالت کی طرف میل کا موجب نہیں اور نہ یہ ایک چیز سے ویسی ہی دوسری چیز کی طرف گریز ہوا۔

اور یہ (بھی) نہیں کہا جا سکتا کہ یہاں نفسانی قوت (جسم میں) مستدیرہ

حرکت کی تحریک کرتی ہے۔ کیونکہ تم اس سے بخوبی واقف ہو کہ خارجی تحریک کو جسم اس وقت تک نہیں قبول کرتا جب تک کہ اس کی طبیعت کے لحاظ سے اس میں اس (خارجی تحریک) کے میل لازم کا مبداء نہ ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ کیا یہ (واقعہ) نہیں ہے کہ جسم جب غیر طبعی حیز میں ہو تو طبیعت حرکت کی مقتضی ہوتی ہے۔ اور جب وہ اپنے طبعی حیز میں ہو تو سکون کی مقتضی ہوتی ہے پھر یہ کہنا کیوں جائز نہیں کہ بعض جسم جب اپنے طبعی حیز سے خارج ہوں تو ان میں طبیعت میلِ مستقیم کی مقتضی ہے اور جب وہ (اجسام) اپنے طبعی حیز میں ہوں تو طبیعت میل مستدیر کی (مستدعی ہوتی ہے) تو (اس کے جواب میں) ہم یہ کہیں گے کہ طبیعت کے اقتضاء سکون کے متعلق تو یہ جائز ہے کہ (اس جسم کے) طبعی حیز میں حاصل ہو جانے کے بعد (طبیعت ٹھیر جائے مگر میل مستدیر کے اقتضاء سے متعلق یہ (کہنا) جائز نہیں کہ وہ اس پر ٹھیر گئی اس لیے کہ مکان کے اجزاء ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ اور یہ ممتنع ہے کہ مکان میں حاصل ہونا ان امور میں سے ہو جو ایک حالت سے دوسری بالکل اسی جیسی حالت کی طرف زوال کا مقتضی ہے۔ لہذا ظاہر ہے کہ وہ جسم جس میں مستدیر میل کا مبداء ہوتا ہے اگر اسی میں مستقیم میل کا بھی مبداء ہو تو وہ (جسم) جس وقت مستقیمہ حرکت کرے تو اسی وقت اس کا مستدیرہ حرکت سے متحرک ہونا بھی ضروری ہے۔ لیکن تمھیں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ استقامت اور استدارہ نہ تو زیادتی قبول کرتے ہیں اور نہ کمی۔ اور جو اس طرح کے ہوں انکی آمیزش سے کسی (تیسری) ایسی چیز کا حاصل ہونا ممتنع ہے جو ان دونوں کے درمیان متوسط ہو۔ لہذا یہ جسم ایک ہی وقت اپنی مستقیمہ حرکت سے اُسی حیز کی طرف متوجہ ہوا۔ اور (وہی جسم اسی وقت) اپنی مستدیرہ حرکت کے ذریعے اس سے روگرداں بھی ہوا۔ اور یہ محال ہے تو ثابت ہوا کہ جس (جسم) میں میلِ مستقیم کا مبداء ہوتا ہے اس میں میل مستدیر کا مبداء ہونا محال ہے۔

چھپنویں فصل

حرکت قسری

(قسری حرکت) وہ ہے جس کا سبب متحرک سے خارج ہو۔ جیسے کوئی پھینکی ہوئی یا لڑھکائی ہوئی چیز۔ ہم کہتے ہیں کہ اس کے متعلق حسب ذیل قول ہو سکتے ہیں کہ مفسور متحرک میں محرک موجود ہوگا یا اس سے خارج ہوگا۔ اور اگر وہ (محرک) اس میں موجود ہے تو وہ حرکت کے آخر ہونے تک باقی رہے گا یا نہ رہے گا۔ اگر (محرک آخر تک) باقی نہیں ہے تو یہ وہی ہے جس کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ ہر حرکت دوسری حرکت کو پیدا کرتی ہے اور اگر یہ (محرک متحرک میں آخر حرکت تک) باقی ہے تو یہ وہ چیز ہے جس کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ قاسر نے جسم میں ایک ایسی قوت کا افادہ کیا جس کے سبب سے وہ (جسم) حرکت کر رہا ہے۔ اور اگر محرک اس (یعنی متحرک) میں موجود نہیں ہے تو لامحالہ وہ جسم ہوگا (اور اس کے بھی دو طریقے ہونگے) یا تو وہ اس طریقے سے ہوگا کہ وہ ایسا جسم ہے جو (متحرک) کے سامنے ہے اور اس کو کھینچ رہا ہے یا اس کا طریقہ یہ ہوگا کہ وہ (یعنی محرک) ایسا جسم ہے جو اس (یعنی متحرک)

کے پیچھے ہے اور اس کو ڈھکیل رہا ہے۔ لہذا اس میں چار مذہب ہو سکتے ہیں پہلا (مذہب) اس شخص کا قول ہے جو یہ کہتا ہے کہ (متحرک کے) سامنے والی ہوا پیچھے کی طرف مڑ کر مرمی (پھینکی ہوئی چیز) کو قوت سے ڈھکیلتی ہے۔ دوسرا (مذہب) اس شخص کا قول ہے جو یہ کہتا ہے کہ قاسر ہوا اور مرمی دونوں کو ایک ساتھ ڈھکیلتا ہے۔ لیکن ہوا چونکہ زیادہ لطیف ہوتی ہے اس لیے جلد ڈھکیل جاتی ہے۔ اور اس کے اندر والا جسم بھی اس کے ساتھ کھنچ جاتا ہے۔ تیسرا (مذہب) اس شخص کا قول ہے جو یہ کہتا ہے کہ (پہلے) محرک ایک حرکت کرتا ہے اور یہ حرکت دوسری حرکت کو پیدا کرتی ہے اور یہ (یعنی حرکت سے حرکت پیدا ہونے کا سلسلہ) جاری رہتا ہے چوتھا (مذہب) اس شخص کا قول ہے جو یہ کہتا ہے کہ محرک متحرک میں ایسی قوت کا افادہ کرتا ہے جو ایک خاص جہت کی طرف محرک ہوتی ہے۔ پھر یہ قوت ہوائے مخروق (یعنی وہ ہوا جو اثناء مسافت میں متحرک جسم کے زور سے پھٹ رہی ہے) کے مصادمات (ٹکروں) سے کمزور ہونے لگتی ہے۔ یہاں تک کہ وہ طبیعت سے مغلوب ہو جاتی ہے اور (آخرکار) طبیعت اس پر غالب آجاتی ہے اور جسم کو اس کے اصلی حیز کی طرف لوٹا دیتی ہے اور یہی آخری مذہب حق ہے۔

مگر اسکا انکار کرنیوالوں کے (اسکے متعلق) دو شبک ہیں پہلا (شک) یہ کہ اوپر کی طرف حرکت دینے والی قوت آگ کی صورت ہے اگر یہ قوت اس پتھر میں (جو اوپر پھینکا گیا ہے) پائی جائے تو اس پتھر میں وہ عرض ہوگی حالانکہ وہ آگ میں جوہر تھی لہذا ایک ہی چیز جوہر اور عرض (دونوں) ہوئی (اور یہ محال ہے) دوسرا (شک) یہ ہے کہ اگر محرک نے (متحرک میں) قوت کا افادہ کیا ہے تو اس کے فعل کا کمال ابتدا میں ہوگا حالانکہ ایسا تو نہیں۔ اس لیے کہ قسری حرکت وسط میں زیادہ شدید ہو جاتی ہے۔ ۶۳۴

ہم کہتے ہیں کہ پہلے دونوں مذہب یعنی دفع اور جذب (یعنی ہوا کا متحرک کو پیچھے سے ڈھکیلنا یا اس کو کھینچنا) باطل ہیں۔ اس لیے کہ محرک

قاسر سے علٰحدگی کے بعد اگر جاذبہ اور دافعہ حرکت باقی نہیں رہی تو قسری حرکت کی علت ان دونوں کے سوا ہوئی اور اگر یہ دونوں (یعنی جاذبہ اور دافعہ) باقی ہیں تو علت کی طرف ان دونوں کی احتیاج کے متعلق ویسا ہی کلام ہوگا جیسے خود قسری حرکت کے متعلق ہوا۔

پھر ہم کہیں گے کہ اس کا یہ قول کہ "ہوا اپنی لطافت کی وجہ سے جلد تر دفع ہو جاتی اور وہ اپنے اندر رکھے ہوئے جسم کو کھینچتی ہے" دو وجہ سے باطل ہے پہلی یہ کہ ہوا کی حرکت اگر تیر کی حرکت سے زیادہ سریع ہے تو دیوار میں اسکا نفوذ تیر کے نفوذ سے زیادہ شدید ہونا چاہیے تھا۔ حالانکہ ایسا تو نہیں ہے کیونکہ ہوا (کی حالت یہ ہے کہ اس) کو وہ اجسام ڈھکیل دیتے ہیں جو اس میں قائم ہیں مگر تیر تو کبھی نفوذ (بھی) کرتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس نفوذ کا سبب یہ ہے کہ تیر کے پھل سے جو (حصۂ ہوا) ملا ہوا ہے وہ تو کمزور ہو گیا اور (جو حصہ) اس کے اوپر سے ملا ہوا ہے اس کی قوت سے دور ہو گیا۔

تو (اس کے جواب میں) ہم یہ کہیں گے کہ (اس سے یہ) لازم آتا ہے کہ تیر ہوا سے بھی زیادہ آگے ہو۔ حالانکہ ان (حکماء) کے پاس ہوا تیر سے زیادہ سابق ہے نیز اگر تیر ہوا سے زیادہ سابق ہو تو دیوار میں اس کا منفذ وہ ہوا نہیں ہوگی جو اس کے آگے ہے۔ حالانکہ وہ یہ تو نہیں کہتے کہ جو ہوا اسکے پیچھے ہے وہ اس کو ڈھکیل رہی ہے۔ شاید اس کا سبب یہ ہے کہ تیر اس ہوا کو کھینچ رہا ہے جو اپنے پیچھے ہے۔ پھر یہ کھینچی ہوئی ہوا اس کو سطح دفع کر رہی ہے کہ اسکا یہ دفع اس جذب سے زیادہ قوی ہے۔ اس صورت میں مجذوب (کھینچ جانیوالے) میں اس جاذب سے زیادہ انجذاب ہوگا جو اسکا لازم ہے۔ حالانکہ یہ محال ہے۔

دوسری (وجہ) یہ ہے کہ ہوا ان اثقال (یعنی بوجھل چیزوں) کو جو تہ نشین نہیں ہوئے اتنی شدید حرکت کے ساتھ روکتی ہے کہ جس کی وجہ سے وہ اس قابل ہو جاتے ہیں کہ خرق پیکان کا مقابلہ کریں۔ اور ہوائیں جب درخت کی ٹہنیوں پر سے گزرتی ہیں تو ان کو توڑ دیتی ہیں۔ حالانکہ اگر انکے

اندر ایک تیر رکھ دیا جائے تو وہ اس کو نہیں اٹھائیں گی ۔ لہٰذا جو ہوا ایک بڑے پتھر کو (اپنے زور سے) منتقل کر رہی ہے جب چھوٹے جسموں کے قریب سے اس کا گزر ہو تو یہ ضروری تھا کہ وہ ان کو توڑ دیتی اور چونکہ ایسا نہیں ہوتا لہٰذا ان کا قول باطل ہے۔

رہا وہ مذہب جو تولید کا قائل ہے (یعنی تیسرا مذہب) تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ وہ اس امر کا موجب ہے کہ دوسری حرکت پہلی حرکت کی اسوقت معاول ہو جبکہ وہ معدوم ہو گئی ۔ جب (یہ) تینوں مذہب باطل ہو گئے تو یہی رہ گیا کہ چوتھا مذہب ہی حق ہے۔

رہا ان کا یہ قول کہ یہ قوت جوہر اور عرض ہو جائے گی تو اس کا جواب یہ ہے کہ آگ کی صورت مقومہ ہی میل صاعد (چڑھنے والے) کا مبداء ہے ۔ مگر پتھر میں میل صاعد کا مبداء صورت ناری کا مخالف ہو سکتا ہے ۔ اس لیے کہ نوعی واحد کی دو مختلف علتیں ہونا جائز ہے۔ ۶۳۵

رہا یہ (اعتراض) کہ قسری حرکت وسط میں شدید ہو جاتی ہے تو اس کی علت کو ہم نے میل کے باب میں بیان کر دیا ہے ۔ توفیق خدا ہی کی طرف سے ہے۔

ستاونویں فصل

قسری حرکت کے اقسام

اینی (یعنی مکانی) میں یہ (قسری حرکت) کبھی (صرف) طبیعت سے خارج ہوتی ہے جیسے ایک پتھر کو زمین (ہی) پر کھینچا جائے۔ اور کبھی اس کے ساتھ (یعنی طبیعت سے خارج ہونے کے علاوہ) اس کے مضاد ہوتی ہے جو بالطبع ہے جیسے اس پتھر کی تحریک جو اوپر کی جانب پھینکا جائے پھر یہ حرکت کبھی جذب کی وجہ سے اور کبھی دفع کے سبب سے ہوتی ہے۔ رہا حمل (یعنی کسی چیز کو اٹھاکر ایک جگہ سے دوسری جگہ لیجائیں تو اس کی یہ حرکت) تو یہ عرضیت (یعنی عرضی حرکت ہونے) سے زیادہ مشابہ ہے اور قسری تدویر (یعنی کسی چیز کو گھمانا) جذب اور دفع (دونوں حرکتوں) سے مرکب ہے اور یہ (قسری حرکت) کبھی دو حرکتوں کے تعارض کے سبب سے بھی ہوتی ہے جیسے گلے ہوئے سبیکہ (سونے یا چاندی کا ڈلہ جو پگھلاکر قالب میں ڈالا گیا ہو) کا جو جزء ٹھیر جاتا ہے اس پر حرارت غالب آتی اور جوش دے کر اسکو اوپر کی جانب چڑھا دیتی ہے۔ مگر جب وہ جوش کھاتا ہے تو اس میں اپنے طبعی حیز کی طرف

میل پیدا ہو جاتا ہے۔ مگر جب وہ مستقر سے ملنے کے قریب ہوتا ہے تو اس میں شدت ہو جاتی ہے اور مستقر کے پاس (پہنچتے پہنچتے حرکت میں) شدت ہو جانے ہی کی وجہ ہے کہ اوپر سے اترنے والے پتھر کو روکنا اس کے مستقر سے اٹھانے کی بہ نسبت زیادہ دشوار ہوتا ہے۔ اور جب یہ میل پیدا ہو جاتا ہے تو تسخین (گرم کرنے) کے مقتضی کا مقابلہ کرتا ہے اور نیچے کی جانب مائل اور اپنے مستقر کا قصد کرتا ہے حالانکہ جب یہ نیچے تھا تو اس وقت بھی اس کو اوپر چڑھنے کے لیے یہی پیش آیا تھا۔ تو اس (یعنی دونوں اضطراری حرکتوں) سے (اس میں) مستدیرہ حرکت پیدا ہو گئی جس کی استدارت مستقر پر نہیں بلکہ بلندی اور مستقر کے درمیان ہے۔ رہا (کسی پتھر کا) لڑھکنا تو یہ بعض وقت دو خارجی سببوں سے ہوتا ہے اور بعض وقت طبعی میل دفع یا جذب کے ساتھ ہونے سے ہوتا ہے جیسے اوپر سے پھینکا ہوا کرہ۔

رہی کم میں (قسری حرکت) تو یہ ایسی ہے جیسے وہ زیادتی جو اورام اور اس چربی سے ہو جو (جسم کے کسی حصے پر) کھنچ کر آگئی ہے۔ تخلخل میں یہ (قسری حرکت) اس انبساط کی طرح ہے جو شیشے کو خوب چوسنے سے اسکے اندر کی بچی ہوئی ہوا میں ہو جاتا ہے۔ اور کمی میں اس کی مثال وہ لاغری ہے جو بیماریوں کے سبب سے پیدا ہوتی ہے۔ مگر جو (لاغری) بڑھاپے کی وجہ سے ہو اس کو اگر عالم کی طبیعت کے لحاظ سے قیاس کرو تو یہ (لاغری) طبعی ہے۔ مگر اس شخص کی طبیعت کے لحاظ سے یہ (لاغری) اس کی طبیعت سے خارج ہے۔

کیف میں (قسری حرکت) وہ استحالۂ طبعی ہے جو حال اور ملکہ میں ہو جیسے وہ صحت جو بحران کے سبب سے حاصل ہو اور محسوسات میں (اس کی مثال ایسی ہے) جیسے گرم پانی میں جب کہ اس کی طبیعت اور قسر کے سبب سے استحالہ ہو۔ جیسے پانی کا استحالہ گرم کی طرف (یعنی پانی کی اصلی کیفیت بدل کر اس کا گرم ہو جانا) قسری وضع ایسی ہے جیسے سیدھی لکڑی قسر کے سبب سے ٹیڑھی ہو جائے۔ مگر بغیر توڑنے اور کھلنے کے اس کو اس کے حال پر چھوڑ دیا جائے تو وہ اپنی پہلی وضع کی طرف لوٹتی ہے۔

۶۲۶

رہا کون تو یہ کبھی طبعی ہوتا ہے جیسے جنین کا منی سے اور نبات کا تخم سے بننا اور کبھی قسری جیسے چقماق سے آگ پیدا کرنا۔ رہا فساد تو یہ کبھی طبعی ہوتا ہے جیسے بہت بڈھے کی موت۔ اور کبھی یہ قسری جیسے قتل یا زہر سے موت کا واقع ہونا۔

اٹھاونویں فصل

قسری حرکت کی ماہیت علت

بظاہر شیخ کا کلام اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ (یعنی علت حرکتِ قسری کی ماہیت) وہی میل ہے کیونکہ وہ (یعنی شیخ) کہتا ہے کہ (اس بارے میں) صحیح ترین مذہب اسی کا ہے جو یہ سمجھتا ہے کہ متحرک محرک سے میل کا استفادہ کرتا ہے (مگر) میں کہتا ہوں کہ میل سے اگر اس کی مراد خود مدافعت ہے تو قسری حرکت میں یہ ناکافی ہے۔ کیونکہ قاسر سے جو مدافعت حاصل ہوتی ہے وہ اس کے الگ ہو جانے کے بعد باقی نہیں رہتی۔ اور اگر اس سے (یعنی میل سے شیخ کی) مراد علتِ مدافعت ہے تو وہی بات ہے جو اس لئے بیان کی۔ اس میں تحقیقی بات وہی ہے جو ہم نے گزشتہ فصلوں میں بیان کی ہے کہ ایک ہی موجود کا شدید و ناقص ہونا محال ہے۔ بلکہ شدید و ناقص ہونے والا مادہ موضوع ہے جو اس عرض میں ہے۔ اور یہاں میل قریب پھٹنے والی ہوا کی ٹکروں سے کمزور ہو جائے گا یا وہ کمزور نہ ہو گا۔ اگر وہ کمزور نہیں ہوا تو اس کا باقی رہنا واجب ہے اور یہ کہ اوپر کی جانب پھینکی ہوئی چیز

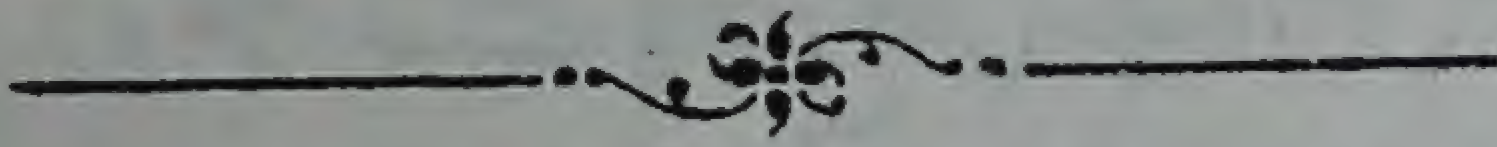
فلک کی سطح سے ٹکرائے بغیر واپس نہ ہو اور اگر یہ میل کمزور ہو گیا تو یہ (بھی دو حال سے) خالی نہیں۔ کمزوری کے وقت بھی اس (میل) کی ذات باقی ہے یا نہیں۔ اور یہ تو محال ہے کہ باوجود کمی کے اس مدافعت کی ذات باقی رہے جیسے معلوم ہے اور اگر اس (یعنی میل قریب) کی ذات باقی نہیں رہی تو (معلوم ہوا کہ) پہلا میل معدوم اور دوسرا میل پیدا ہو گیا مگر اس موقع پر ہم کہیں گے کہ یہاں یکے بعد دیگرے (پیدا ہونے والے) کئی میل ضروری ہیں جن میں سے ہر ایک (میل) کے لیے اگر آنی وجود کے سوا نہ ہو تو آنوں کی تتالی (پے در پے ہونا) لازم آئے گی (جو فلاسفہ کے پاس محال ہے) اس صورت میں یہ ضروری ہے کہ ان میں کا ہر ایک (میل) زمانہ میں باقی رہے پھر اس (میل) کا عدم اس آن میں ہو جس میں اس کے بعد والا میل پایا جائے اور یہاں ایسی دو آنین فرض کرنے کی ضرورت نہیں جن میں سے ایک (آن) میں پہلا میل معدوم ہو اور دوسری میں دوسرا میل پایا جائے کہ (اس فرض سے) ان دونوں (مفروضہ آنوں) کے درمیان سکون لازم آئے بلکہ جس طرح صورت فاسدہ کے فساد ہی کی آن میں صورت کائنہ (بننے والی) پیدا ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں بھی ہے۔

مگر ایک اشکال یہ باقی رہ گیا ہے کہ پہلا میل جب معدوم ہو گیا تو دوسرا میل پیدا ہونے کا سبب کیا ہے۔ اگر (یہ سبب) وہی پہلا میل ہے تو یہ لازم آیا کہ معدوم موجود کی علت ہو۔ اور یہ تو بعینہ اصحاب تولید کا مذہب ہے لہٰذا اس اشکال کے موقع پر یہی گمان غالب ہوتا ہے کہ ایک ایسی قوت کا وجود ہے جس کی ذات حرکت کے تمام زمانوں میں باقی رہی اور اس میں کوئی کمی وبیشی نہیں واقع ہوئی۔ اور میل بدلتے رہے اور قسری میلوں کے عطا کرنے میں قوت نے وہی عمل کیا جو عرضی میلوں کے عطا کرنے میں طبیعت کرتی ہے

ایک اور اشکال یہ (بھی) باقی ہے کہ یہ قوت اگر ایسی ہے جس کو پھٹنے والی ہوا کی ٹکروں اور رگڑ نے کمزور نہیں کیا بلکہ وہ ویسی ہی

باقی ہے جیسی پہلے تھی تو اس کو کس نے معدوم کر دیا۔

اس کا جواب ہم یہ دیں گے کہ قوت اسی وقت قوت ہوتی ہے جب اس کا کام تاثیر ہو لہٰذا (کوئی چیز) سامنے کی طرف ڈھکیلی جاتی ہے تو اس وقت ہوا میں سختی اور ٹھوس پن اس حد تک پہنچ جاتا ہے کہ وہ اس قوت کی تاثیر کو قبول نہیں کرتی اور یہ قوت (بے اثر ہو کر) معدوم ہو جاتی ہے۔

بس اس باب میں مجھے یہی کہنا تھا۔

اُنسٹھویں فصل

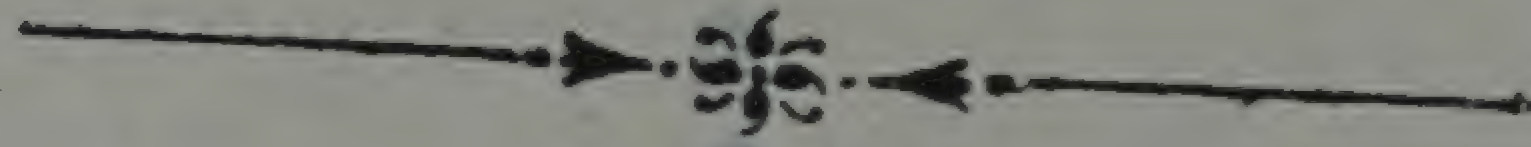
حرکت بالعرض

کسی چیز کی حالتیں تو نہ بدلیں بلکہ جو اس کی متقارن ہے (یعنی وہ دوسری چیز جو اس کے پاس ہے) اس کے حالات بدل جائیں مگر اس کو (یعنی جس کے حالات نہیں بدلے) اس کی متقارن (یعنی اس کے پاس والی چیز کو جس کے حالات بدلے ہیں) کی طرف منسوب کریں تو یہ (پہلی چیز کی) بالعرض حرکت ہوئی لہٰذا پہلے ہم اینی (یعنی مکانی) حرکت اور وضعی حرکتِ عرضیہ کو بیان کرتے ہیں ہم کہیں گے این میں بالعرض حرکت کرنے والا (جسم) کبھی ایسی حالت میں ہوگا کہ اس پر اینی حرکت (کا اطلاق) درست ہوگا۔ اور کبھی (یہ اطلاق اس پر) درست نہ ہوگا۔ جس پر (یہ اطلاق) درست ہے وہ کبھی این میں ہوگا جیسے صندوق کے اندر منتقل ہونے والا۔ حالانکہ وہ خود تو ساکن ہے یا کشتی میں بیٹھا ہو کہ (شخص خود تو ساکن ہے مگر) کشتی اس کو (ایک جگہ سے دوسری جگہ) منتقل کر رہی ہے۔ وضع میں (بالعرض حرکت) ایسی ہے جیسے وہ کرہ جو دوسرے کرہ کے جوف میں ہو اور اس طرح اس سے چپکا ہوا ہو کہ ان

(دونوں کروں) کے درمیان جو نسبت ہے اس کا بدل جانا ممتنع ہو۔ لہٰذا ایسا (محیط (کرہ) جب حرکت کرے اور (اس سے) محاط (یعنی محیط کے اندر والے کرے) کی وہ نسبت نہ بدلے جو محیط کی طرف ہے تو اس کی (یعنی اندر والے کرے کی) وہ وضع (تو) نہیں بدلی جس کا قیاس محیط کی طرف کیا گیا ہے۔ اس لیے کہ ان نسبتوں میں استمرار اور بقاء ہے مگر (اس کی) وہ وضع تو بدل گئی جس کو اس محیط کرے کے غیر کی طرف قیاس کیا جائے۔ کیونکہ (اس اندر والے کرہ کی) پہلے جن چیزوں سے محاذات تھی (اس کے محیط کی حرکت کے سبب سے) وہ تو بدل گئیں۔

۶۳۸

رہے وہ بالعرض متحرک جن کا کام حرکت کرنا نہیں تو یہ ایسے ہیں جیسے وہ صورتیں اور اعراض جو کسی جسم میں حال ہوں تو یہ جسم کی اتباع میں (خود بھی) چیزوں سے مختص ہو جاتے ہیں۔ اس لیے کہ جسم ان (یعنی چیزوں) سے مختص ہیں اور جسم کی طرف اشارہ کی اتباع میں ان (صورتوں اور اعراض) کی طرف بھی اشارہ درست ہوتا ہے لہٰذا جسم جب حرکت کرتا ہے اور اسکی طرف صحیح اشارہ کا رخ بدل جاتا ہے تو ان اعراض کا اشارہ بھی بدل جاتا ہے اسوقت یہ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے یہ حرکت کی لیکن جو چیز نہ تو جسم ہے اور نہ وہ کسی جسم میں حلول کیے ہوئے ہے تو اس کو متحرک بالعرض کہنا محال ہے جب تم نے مکانی اور وضعی حرکتوں میں اس کو سمجھ لیا تو باقی تمام اور حرکتوں میں بھی اس کو سمجھ لو کہ کسی چیز کو بالعرض اسود اسی وقت کہا جاتا ہے جبکہ سواد (سیاہی) کا موضوع وہ (خود) نہیں ہے بلکہ کوئی اور جسم (سواد کا موضوع) ہے مگر وہ اس سے متصل ہے اگرچہ وہ اپنی ذات سے تو وہی ہے مگر اس (یعنی اپنے مقارن) کے اعتبار سے اس کی مغائر ہے جیسے ہمارا یہ کہنا (درست ہے) کہ وہ عمارت سیاہ ہے کیونکہ (ہمارے اس قول میں) جسم اپنی بنائیت (تعمیر) کے لحاظ سے سواد کا موضوع نہیں ہے بلکہ خود جوہر (سواد کا موضوع ہے) اور کبھی موضوع کے موضوع کو بھی (ایسا) کہا جاتا ہے جیسے جسم سطح کا موضوع ہے اور

سطح رنگ کا۔ اس لیے جسم کا سیاہی سے موصوف ہونا بالعرض ہو گا۔
رہی مقداری حرکت تو اس میں انھوں نے یہ (یعنی حرکت بالعرض کا)
اعتبار نہیں کیا ہے۔

ساٹھویں فصل

حرکت، تحریک اور تحرک کا فرق

ان (فلاسفہ) میں بعض کا گمان ہے کہ تحریک سے مراد حرکت کی وہ نسبت ہے جو فاعل کی طرف ہے۔ اور تحرک سے مراد (حرکت کی) وہ نسبت ہے جو منفعل کی طرف ہے۔ مگر یہ باطل ہے کیونکہ اس (یعنی حرکت) کی نسبت اس چیز کی طرف (خود) اس (حرکت) کا وصف ہے نہ کہ اس کے غیر کا حالانکہ تحریک فاعل کا وصف ہے لہٰذا تحریک فاعل کی وہ نسبت ہے جو حرکت کی طرف ہے اور تحرک منفعل کی وہ نسبت ہے جو اسکی (یعنی حرکت کی) طرف ہے۔ اگرچہ ان دونوں (یعنی تحریک و تحرک) کی وہ نسبت جو ان دونوں (یعنی فاعل اور منفعل) کی طرف ہے وہ ان دونوں (یعنی تحریک و تحرک) کی اس نسبت سے جدا نہیں ہوتے جو ان دونوں (یعنی حرکت کی نسبت فاعل کی طرف اور حرکت کی نسبت منفعل) کی طرف ہے۔ (یعنی فاعل اور منفعل کی طرف حرکت کی جو نسبت ہے وہ اگرچہ جدا نہیں ہوتی مگر اس کو تحریک و تحرک سے تعبیر کریں تو یہ دونوں حرکت ہی کے اوصاف ہو جائیں گے جس کو امام صاحب رح نے باطل قرار دیا ہے۔ اور دوسری صورت میں تحریک فاعل کی صفت اور تحرک منفعل کی صفت ہو گی)۔

اکسٹھویں فصل

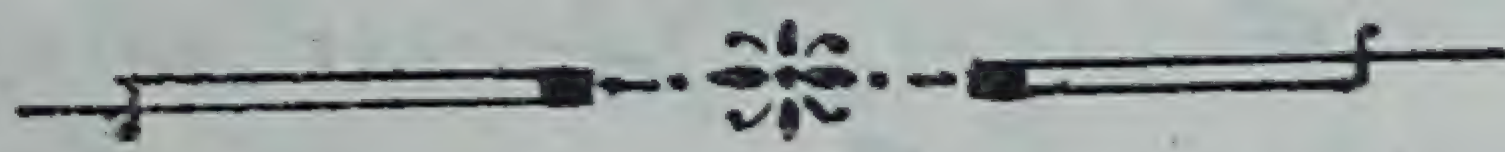
حرکت دینے والی علتوں کے حالات

(۶۳۹)

تمھیں معلوم ہے کہ محرک کبھی طبیعت کے سبب سے ہوتا ہے اور کبھی ارادہ اور کبھی قسر کے سبب سے۔ اور کبھی (محرک) بالعرض ہوتا ہے۔ یہ سب یا تو بالذات ہوگا یا بالعرض۔ اور قریب ہوگا یا بعید۔ کلی ہوگا یا جزئی خاص ہوگا یا عام۔ بالقوہ ہوگا یا بالفعل اور بسیط ہوگا یا مرکب۔ اور بالذات محرک (بھی) یا تو بالواسطہ ہوگا یا بلا واسطہ اور واسطہ (بھی دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو خود وہ اپنی طرف سے متحرک ہوگا یا ایسا نہ ہوگا۔ اگر وہ اپنی طرف سے (متحرک) نہیں ہے تو (اس کی بھی دو صورتیں ہونگی) وہ یا تو محرک سے متصل ہوگا جیسے انسان کا ہاتھ اس کا نام اداۃ ہے یا وہ (محرک سے) متصل نہ ہوگا تو اسکو آلہ کہتے ہیں اکثر ان دونوں لفظوں (یعنی اداۃ اور آلہ) کے مفہوم میں استعمال کے وقت امتیاز نہیں کیا جاتا۔ اور اگر واسطہ خود اپنی طرف سے متحرک ہو پھر اس کا کوئی محرک (بھی) ہو تو اولی یہ ہے کہ یہ محرک اس کی غایت ہو جیسے محبوب یا (یہ محرک) غایت کی ضد ہو جیسے مخوف (وہ جس سے خوف ہو)

یا مہرب (وہ جس سے بھاگیں) اور حرکت دینے والے بھی یا تو خود متحرک نہونگے یا وہ (خود بھی) متحرک ہونگے۔ اگر یہ (یعنی محرکات خود بھی) متحرک ہوں تو انکی انتہا کسی ایسی چیز کی طرف ہونا ضروری ہے جو متحرک نہ ہو کیونکہ دور اور تسلسل محال ہے۔ اور وہ چیز جو حرکت کرنے والے محرکات میں سب سے پہلے ہے ہمیں اسکے متعلق بیان کر دینا ضروری ہے۔ لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ ہر متحرک میں ایسی قوت ضروری ہے جو اس حرکت کا مبداء قریب ہو۔ کیونکہ اس خاص حرکت کا سبب (متحرک کی) عام جسمیت تو نہیں (ہوسکتی) اور نہ کوئی خارجی امر (اس کا سبب ہوسکتا ہے) اس لیے کہ یہ خارجی امر اگر جسم ہو تو حرکت کرنے والے محرکوں میں جو سب سے پہلا محرک ہے اس کے لیے بھی ایک اور جسم ہوگا جو اسکو حرکت دے تو (اس صورت میں) یہ اول نہیں ہوا۔ بلکہ ان میں سب سے پہلا وہ ہوا جو خود اس کو حرکت دیرہا ہے۔ اور اگر یہ خارجی محرک (مادہ سے) مجرد ہو تو اس مجرد سے حرکت قبول کرنے میں اس (متحرک) کی اس کے سوا اور کوئی تخصیص نہیں کہ وہ اپنی خصوصیت کے سبب سے باقی اور تمام اجسام سے ایک امتیاز رکھتا ہے۔ اور یہی خصوصیت اس حرکت کا مبدا قریب ہوگی اور مفارق (یعنی مجرد) بعید مبداء ہوگا۔ اور یہی (بات) حق ہے لہٰذا اس طریقہ سے حرکت نے مفارق کے وجود پر دلالت کی۔

باٹھویں فصل

(۶۴۰)

متحرکوں اور محرکوں کی باہمی مناسبتیں

ہم محرک۔ متحرک۔ مسافت اور زمانے کو (اپنے سامنے) رکھتے ہیں اور محرک کا امتحان کرتے ہیں کہ وہ طبعی حرکت کا مبداء ہے۔ اور یہ کہ وہ جذب کا مبداء اور اس کے علاوہ دفع کا مبداء بھی ہے اور وہ حامل بھی ہے پھر اس پر غور کریں کہ (ان میں) مناسبتوں کی کونسی صنفیں لازم آتی ہیں۔ ایک ایسے محرک کو لیں جس نے ایک متحرک کو ایک مسافت میں ایک وقت میں حرکت دی پھر یہ دیکھیں کہ اس کا آدھا محرک اتنے ہی زمانہ میں متحرک کو اس حرکت کا نصف یا اس سے کم یا زیادہ حرکت دیتا ہے۔

ہم کہیں گے بعض لوگوں کا یہ ادعا ہے کہ تنصیف (یعنی نصف نصف کرنا) محرک کو اس طرف لیجاتا ہے کہ وہ حرکت نہ دے اور متحرک کو اس طرف کہ وہ حرکت نہ کرے (یعنی تنصیف کا اثر موثر اور متحرک دونوں سے متعلق ہے) مگر اس وقت ہم ان مناسبتوں پر غور کریں گے۔ ہم اس کو اوپر باطل بھی

کر چکے ہیں۔ اگر یہ اس طرح ہے تو ہمارا ان مناسبتوں پر غور کرنا بھی ضروری ہے۔
پہلے تو یہ کہ بعض محرک ایسے بھی ہیں کہ ان کو آدھا کر دیا جائے تو انکی قوت ہی
باقی نہیں رہتی۔ جیسے حیوان۔ دوسرے اس لیے کہ اگر یہ ممکن ہو تو یہ ضروری نہیں
کہ آدھا محرک کسی چیز کو حرکت دینے کی قوت نہ رکھتا ہو۔ جیسے وہ کشتی جس کو
سو آدمی ایک دن میں دو فرسخ حرکت دیتے ہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا
کہ پچاس آدمی اس کو کچھ بھی منتقل (نہ) کر سکیں۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ ان میں
سے ہر ایک جزو کا اعداد میں اثر ہو جیسے وہ نقرہ (نشان یا گڑھا) جو سو قطروں
کے ٹپکنے سے پتھر میں پیدا ہو تو ان قطروں میں سے ہر ایک کی اس نشان
میں تاثیر ضروری ہے۔ بلکہ اعداد میں بھی اس کی تاثیر ضروری ہے۔ اور یہ
اس طرح ہے کہ (پتھر کی) سختی کم ہونے لگی اور جب ان قطروں کے سبب سے
(پتھر کی) کمزوری پوری ہوگئی تو (اس وقت) ایک (آخری) قطرے نے وہ نشان
پیدا کر دیا جو اسکے بعد (نمودار) ہوا۔ لہٰذا اگر ہم متحرک کی تنصیف (یعنی آدھے ہونے)
کو فرض کریں تو مشہور یہ ہے کہ محرک آدھے متحرک کو اس زمانے میں دگنی مسافت کی حرکت
دیگا یا اتنی ہی مسافت کو اسکے آدھے زمانے میں طے کرا دیگا۔ مگر یہ درست نہیں ہے۔ رہا
طبعی محرک جب یہ آدھا ہو جاتا ہے تو اسکی قوت محرکہ بھی آدھی رہ جانی ضروری
ہے۔ کیونکہ آدھے جسم کی قوت (بھی) پورے جسم کی قوت کی آدھی ہوگی۔ اور حال میں
تو یہ جائز ہے کہ جب وہ فارغ ہو تو اس میں وہ قوت ہی باقی نہ رہے جو اس مسافت کو ۶۴۱
قطع کر سکے۔ اس کے ساتھ آدھے محمول کا ہونا تو در کنار۔

رہا پھینکنے والا دافع تو اس کو بعض وقت ایسا عارض پیش آتا ہے کہ وہ
زیادہ ثقیل میں بہ نسبت زیادہ خفیف کے (آسانی سے) اپنا عمل کرتا ہے۔ اور
اس کا عمل آدھے کی بہ نسبت دگنے میں زیادہ شدید ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ نسبت
باقی نہیں رہتی۔ اس کے علاوہ پھینکی ہوئی چیز کے سرعت اور بطوء اپنے حدود
میں یکساں نہیں رہتے بلکہ اس میں جو سب سے پیچھے ہے وہ زیادہ بطی ہوتا
ہے اور کہا جاتا ہے کہ درمیانی اس سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ نسبت
محفوظ نہ رہے گی۔ اسی طرح جاذب بھی ہے۔ کیونکہ جاذب یا تو (خود) مجذوب کو

کھینچے گا یا جو قوت (اس کے اندر) ہے اس کو جذب کرے گا۔ اور اس قوت کی بھی ایک حد ہے جس پر اس تاثیر کی انتہا ہے جو کھینچنے والے میں ہے اور جو اس (حد) سے نکل جائے اس میں اس کا اثر کرنا ضروری نہیں۔ اس لیے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم متحرک کو جب کبھی چھوٹا قرار دیں تو دور کے مکان سے اس کا جذب آسان (بھی) ہو۔ اور اگر زمانے میں ہم تنصیف فرض کریں تو مشہور یہ ہے کہ اس محرک نے اس متحرک کو اس آدھے زمانے میں اس کی آدھی مسافت کی حرکت دی۔ حالانکہ یہ ناواجبی ہے کیونکہ پھینکی ہوئی چیز نے جس (مسافت) کو قطع کیا ہے اس کے دونوں آدھے زمانوں کا برابر ہونا لازم نہیں۔ نہ تو قسری (حرکت) میں اور نہ طبعی حرکت میں (یہ لازم ہے) کیونکہ حرکت کے سرعت اور بطوء کا اختلاف تو تمھیں معلوم ہو چکا ہے۔

رہا آدھی مسافت کا محرک تو (اس کے متعلق) مشہور اور حق وہ قیاس ہے جس کو ہم نے بیان کر دیا ہے رہا آدھے محرک کا آدھے متحرک کے ساتھ اعتبار تو اس کے متعلق یہ مشہور ہے کہ (انکی باہمی) نسبت محفوظ رہتی ہے۔ مگر ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ محرک یہ احتمال رکھتا ہے کہ وہ تنصیف کے قابل ہی نہ ہو۔ اور اس احتمال کے فرض کے ساتھ ساتھ یہ احتمال بھی ہے کہ آدھے (محرک) کی تحریک آدھے (متحرک) کی اس تحریک سے زیادہ تیزی ہوگی جو کل (یعنی پورے محرک) کی پورے متحرک کے لیے ہے۔ کیونکہ قوت کی زیادتی بھی اس کی شدت کے اسباب میں سے ایک سبب ہے رہا آدھے محرک کا آدھے زمانے میں حرکت دینا تو اس کے متعلق یہ مشہور ہے کہ (اس کی) نسبت محفوظ رہتی ہے۔ مگر اس بارے میں وہی (بات) حق ہے جو تمھیں معلوم ہے۔ آدھے محرک کے آدھی مسافت میں (حرکت دینے کے متعلق) بھی یہی کہا جائے گا۔ آدھوں کے دگنوں کے متعلق تم جانتے ہو کہ محرک متحرک حرکت۔ مسافت اور زمانے کے درمیان کبھی ان مناسبتوں کا اعتبار اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ یہ متناہی اور غیر متناہی ہوتے ہیں۔ لہذا جب (ان میں سے کسی ایک کی (بھی) انتہا ہو جاتی ہے تو دوسرے کی بھی انتہا ہو جاتی ہے۔ کیونکہ یہ پانچوں باہم ایک دوسرے

۲۴۲

کے مطابق اور مقابل ہیں۔ اور اگر (ان میں سے) ایک متناہی ہو اور دوسرا متناہی نہ ہو تو (ان کا باہمی) تقابل باقی نہیں رہا۔ بس حرکت کے متعلق ہمارا کلام یہاں ختم ہو گیا۔ اب ہم زمانے میں آن (کا ہونا) اور اس کے احکام کو بیان کریں گے۔

ترسٹھویں فصل

زمانے کا وجود

بعض لوگوں نے زمانے کے خارجی وجود کا انکار کیا ہے اور اس کے لیے پانچ امور سے دلیل پیش کی ہے۔

۶۴۲

پہلا (امر) یہ کہ زمانہ اگر موجود ہے تو وہ منقسم ہوگا یا غیر منقسم۔ اگر وہ منقسم نہیں ہے تو منقضی (گزر جانیوالا) بھی نہیں لہٰذا آج جو حاصل ہے وہ طوفان (نوحؑ) میں بھی حاصل تھا۔ بلکہ اسوقت بھی حاصل ہوگا جبکہ وہ معدوم تھا اور (اسطرح) دو نقیضوں کا اجتماع لازم آئیگا۔ اور موجودات کا تقدم اور تاخر (آگے پیچھے ہونا) جاتا رہے گا جو بداہتہً باطل ہے اور اگر (زمانہ) منقسم ہے تو وہ اپنے تمام اجزاء سے حاصل نہ ہوگا ورنہ وہی محال عود کر آئے گا۔ بلکہ وہ (یعنی زمانہ) منقضی اور سیال (یعنی جاری چیز) ہے لہٰذا اس میں ماضی اور مستقبل (دو حصے) ہوئے اور یہ دونوں (یعنی ماضی اور مستقبل) لامحالہ معدوم ہیں۔ رہا حاضر اگر یہ منقسم ہے تو یہ بھی منقضی ہوا۔ جس کا کچھ حصہ ماضی اور کچھ حصہ مستقبل ہے (اور یہ دونوں چونکہ معدوم ہیں) اس لیے حاضر حاضر نہیں رہا جو خلاف ہے۔ اور اگر وہ یعنی زمانہ حاضر (حال) منقسم نہیں ہے تو یہ آن ہوئی۔

اور یہ تین وجہوں سے محال ہے۔
پہلی (وجہ) اس لیے کہ آن زمانے کا طرف ہے اور کوئی چیز جب خود ہی موجود نہیں تو اس کے طرف کا موجود ہونا ممتنع ہے۔
دوسری (وجہ) اس لیے کہ جو اس کے ثبوت کا قائل ہے اس کے پاس یہ (آن حاضر) گزرے ہوئے (زمانے) اور آئندہ (زمانہ) میں مشترک ہے۔ لہذا آن معدوم کو موجود سے ملانے کا سبب ہوئی۔ یہ خلاف واقعہ ہے۔
تیسری (وجہ) اس لیے کہ یہ آن (خود بھی) باقی رہے گی یا نہ رہے گی۔ حالانکہ اس کا باقی رہنا محال ہے۔ کیونکہ اگر یہ باقی ہے تو اس کی دو صورتیں ہونگی) اگر یہ سیال ہے تو منقسم ہوئی لہذا ایک ہی چیز باقی نہیں رہی۔ اور اگر یہ (یعنی آن) سیال نہیں ہے۔ تو اس کے آخر میں (جو) حاصل ہوا اور اس کے اول میں (جو) حاصل ہوا وہ دفعۃً حاصل ہوا حالانکہ یہ محال ہے۔ اگر یہ (آن حاضر) معدوم ہوگئی تو (اس کی بھی دو صورتیں ہونگی) اگر اس کا عدم تدریجی ہے تو (مذکورہ) محال لوٹ آئے گا اور اگر اس کا (عدم) دفعۃً ہے تو اس کا عدم اس کے وجود کا مقارن (ساتھی) نہیں بلکہ دوسری آن میں ہوا۔ اور اگر ان دونوں آنوں کے درمیان (بھی) زمانہ ہے تو (مذکورہ) محال لوٹ آیا۔ اور اگر ان دونوں کے درمیان زمانہ نہیں ہے تو آنوں کا پے درپے ہونا ثابت ہوا۔ اور آنوں کے پے درپے ہونے سے جزو لایتجزی (یعنی ایسا جز جسکے اور اجزاء نہ نکل سکیں) کا وجود لازم آتا ہے جیسا کہ ثابت ہو چکا ہے۔ (فلاسفہ کے پاس یہ خلاف متکلمین تتالی آنات اور جزو لایتجزی دونوں باطل ہیں)
دوسرا (امر جس سے زمانے کے وجود خارجی کا انکار کرنے والوں نے استدلال کیا ہے) یہ کہ اگر زمانہ موجود اور ثابت ہو تو حرکت بحیثیت حرکت ہونے کے زمانے کی محتاج ہوگی حالانکہ حرکت بحیثیت حرکت ہونے کے دوسری حرکت کی محتاج نہیں ہوتی ورنہ تسلسل لازم آئے گا اور جب ایسا ہو تو ہر حرکت بحیثیت حرکت ہونے کے اتباع زمانے کی طالب ہوئی جیسے ہر حرکت بحیثیت حرکت ہونے کے اتباعِ مکان کی طالب ہے۔ (اس طرح) جب (کئی) حرکتیں ایک ساتھ پائی جائیں تو ان کے زمانے بھی ایک ساتھ معین ہوئے اور (جو) ساتھ ہے اس کا

قبل یا بعد کی طرف انقلاب ممنع ہے۔ اور یہی معیت زمانی ہے۔ پھر تو ان
زمانوں کے لیے بھی ایک زمانہ ہوگا جو ان (زمانوں) کا محیط ہو۔ اور یہ محیط (زمانہ)
بھی ان زمانوں کے ساتھ ہوگا لہٰذا وہاں ایک اور زمانہ ہوگا جو ان (تمام
زمانوں) کا محیط ہو اور اس کے متعلق بھی وہی بحث ہوگی جو پہلے (زمانے) کے
متعلق ہوئی لہٰذا ایسے زمانوں کا وجود لازم آئے گا جو ایک دوسرے کے
محیط ہیں اور (یہ سلسلہ) نامتناہی ہو جائے گا اور زمانے (چونکہ) حرکتوں کے
تابع ہیں لہٰذا یہاں (ایسی) مختلف حرکتیں بھی ہونگی جو ایک دوسرے کی
محیط ہیں اور یہ (سلسلہ بھی) نامتناہی ہوگا۔ جس سے غیر متناہی اجسام کا وجود
لازم آئے گا حالانکہ یہ محال ہے

تیسرا (امر) اگر زمانہ موجود ہے تو وہ منقسم اور سیّال ہوگا جیسے ہم نے
بیان کیا ہے لہٰذا اس کے بعض اجزاء لامحالہ بعض سے پہلے ہوں گے اور یہ قبلیت
(یعنی ان اجزاء کا پہلے ہونا) دو وجہوں سے بالذات اور بالعلیت
نہیں ہو سکتی

پہلی (وجہ) اس لیے کہ علت کا معلول کے ساتھ حاصل ہونا واجب
ہے حالانکہ یہاں پہلے جزء کا بعد والے جزء کے ساتھ حاصل ہونا ممتنع ہے۔

دوسری (وجہ) اس لیے کہ جس جزء کو (بھی) علت فرض کیا جائے
اس کا علت ہونا یا اس کی ماہیت سے ہوگا یا لوازم ماہیت سے یا عوارض
ماہیت سے پہلے دونوں (امور) اس کے موجب ہونگے کہ علت معلول کی
مخالف ہو ورنہ وہ خود اپنی آپ علت ہوگی۔ پھر تو زمانے کا ہر مفروضہ جزء
ماہیت میں دوسرے جزء کا مخالف ہوا۔ لیکن جن اجزاء کو اس (یعنی زمانے)
میں غیر متناہی فرض کیا جا سکتا ہے یہ اجزاء بالفعل حاصل ہوں گے کیونکہ مخالف
ماہیت والے امور کا امتیاز فرض اور اعتبار پر موقوف نہیں ہوتا۔ اور یہ
(اجزاء کا بالفعل حاصل ہونا) محال ہے۔ اس لیے کہ ان میں کا ہر جزء قابل
قسمت ہے ورنہ وہ اجزاء جن کا اس (یعنی زمانے) میں امکان ہے وہ
سب بالفعل (ایک دوسرے سے) ممیز ہو جائیں گے تو وہ ایک

نہ ہوا۔ حالانکہ اس کو اس طرح (یعنی ایک) فرض کیا جا چکا ہے اور اس صورت میں زمانے کا پے در پے آنوں سے مرکب ہونا لازم آئے گا جس سے جسم کا غیر متجزی اجزاء سے مرکب ہونا لازم آئے گا (جو فلاسفہ کے پاس باطل ہے) اور اگر اگلے جزء کا پچھلے جزء کی علت ہونا عوارض مفارقہ کے منجملہ ہو تو یہ بھی دو وجہوں سے محال ہے۔

پہلی (وجہ) اس لیے کہ جو اس طرح کا ہو اس کا زوال جائز ہوگا اور اس صورت میں دیروز (گزری ہوئی کل) فردا (آنے والی کل) ہو سکے گی حالانکہ یہ محال ہے۔

دوسری (وجہ) اس لیے کہ (زمانے کے) اگلے جزء کے لیے اگر یہ ممکن ہو کہ (وہی جزء) بعینہ پچھلا بھی ہو جائے تو اس کو قبلیت (پہلے ہونا) اس سبب سے حاصل ہوئی کہ وہ اگلے زمانے میں واقع ہوا۔ اور پچھلے جزء کے متعلق بھی یہی کہا جائے گا (کہ اس کو بعدیت اس لیے حاصل ہوئی کہ وہ پچھلے زمانے میں واقع ہوا) تو (اسطرح) زمانے کے لیے بھی زمانہ لازم آئے گا۔ اور یہ خلاف ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ زمانے کے بعض اجزاء کا بعض پر تقدم ہمارے بیان کے بموجب نہ تو بالذات ہے اور نہ (یہ تقدم) بالطبع ہے اور نہ بالشرف اور نہ یہ مکانی (تقدم) ہے۔ کیونکہ زمانہ مکانی امر نہیں ہے لہٰذا یہ (تقدم) زمانی ہوا اس لیے کہ فلاسفہ کا اس پر اتفاق ہے کہ تقدم کی بس یہی (پانچ قسمیں) ہیں۔ مگر اس صورت میں زمانے کے لیے بھی ایک اور زمانہ ہوا اور اس کے متعلق بھی وہی گفتگو ہوگی جو پہلے کے متعلق ہوئی لہٰذا ہر زمانے کے لیے ایک زمانہ ہوا (اور یہ سلسلہ) نامتناہی ہو جائے گا۔

چوتھا (امر جس سے زمانے کے وجود خارجی کا انکار کرنے والوں نے استدلال کیا ہے) یہ ہے کہ زمانے سے (مراد) وہ امر سمجھا جاتا ہے جس کے سبب سے بعض چیزوں کا بعض چیزوں پر تقدم اور بعض چیزوں کا بعض پر تاخر ہوتا ہے۔ اور یہ تقدم و تاخر (چیزوں کا آگے پیچھے ہونا) ایسے ہیں کہ اگلی (چیز) کا پچھلی (چیز) کے ساتھ پایا جانا ممتنع ہے لہٰذا یہ معنی اگر ثابت ہیں تو ارسطو کے

اصحاب نے جو دلیلیں بیان کی ہیں ان کے بموجب یہ (معنی) حرکت سے
بھی متعلق ہوئے۔
مگر یہ معنی کبھی ایسی جگہ بھی پائے جاتے ہیں جہاں حرکت کا وجود محال
ہے کیونکہ ہر حادث (جب) عدم سے وجود میں آتا ہے تو بے شبہ باری تعالیٰ
اس کے ساتھ موجود (اور اس کو عدم سے وجود میں لاتا) ہے حالانکہ وہ ان
حوادث میں ہر حادث کے حدوث سے پہلے اور اس (حادث کے ساتھ اور اس
(حادث) کے حدوث کے وقت (بھی موجود) ہے۔ اگر ہم تقدم کی باقی اور
انواع سے قطع نظر کریں یعنی تقدم بالعلیت۔ تقدم بالشرف اور تقدم بالطبع
سے (قطع نظر کریں) اور محض اسی کو پیش نظر رکھیں کہ حق سبحانہ تعالیٰ ان
حوادث کے عدم کے ساتھ (بھی) موجود تھا۔ اور اب وہ ان کے وجود
کے ساتھ (بھی) موجود ہے تو اس خاص اعتبار سے (ان حوادث کے
ساتھ) کبھی تو اس (خدا) کی قبلیت ہوئی اور کبھی معیت ہوئی اور یہ ویسی ہی
قبلیت اور معیت ہے جیسے باقی اور چیزوں میں بعض چیزوں کی بعض چیزوں سے ہوتی ہے
حرکت اور تغیر کا حصول محال ہونے کے باوجود جب یہ قبلیت اور معیت
خدا کے حق میں حاصل ہوئی تو معلوم ہوا کہ اس طرح کے تقدم و تاخر کا حاصل
ہونا اس زمانے کے وجود پر موقوف نہیں ہے جو حرکت سے متعلق ہے۔
یہ کلام شیخ کے اس قول سے رفع نہیں ہوتا جو اس نے کہا ہے کہ متغیر
کی متغیر کے ساتھ تو زمانی معیت ہوتی ہے مگر ثابت کی معیت متغیر کے
ساتھ دہر سے ہوتی ہے۔ لہٰذا دہر زمانے کا محیط ہوگا۔ اور ثابت کی معیت
ثابت کے ساتھ سرمدی ہوتی ہے۔ لہٰذا سرمد زمانے کا مباین ہوگا۔ مگر دہر
ان دونوں کا محیط ہے اس لیے کہ یہ تہویلات (ڈراوے) تحصیل و تحقیق
سے خالی ہیں۔ جس کی دو وجہیں ہیں۔
پہلی (وجہ) اس لیے کہ ان حوادث میں ہم تقدم تاخر یا معیت
دیکھتے ہیں اور پھر ان عوارض کے بارے میں ہمیں یہ اختلاف ہوتا ہے
کہ آیا یہ اس زمانے کی وجہ سے ہیں جو حرکت کی مقدار ہے یا (ایسا) نہیں

مگر جب ہم ان کو اس طرح ثابت دیکھتے ہیں کہ ان میں حرکت ثابت ہی نہیں تو معلوم ہو جاتا ہے کہ ان امور کا ثبوت اس زمانے سے متعلق نہیں جو حرکت کی مقدار ہے۔

دوسری (وجہ) اس لیے کہ جس دہر کو وہ ثابت کر رہے ہیں یا تو وہ ایسا وجودی امر ہو گا جو خارج میں ہے یا (ایسا) نہ ہو گا اگر اس کا ثبوت خارج میں نہیں ہے تو زمانے کا قول ہی باطل ہو گیا۔ اس لیے کہ جب یہ جائز ہے کہ ثابت اور غیر ثابت کے درمیان ایک ایسے امر کے سبب سے معیت ہو جو (خود) خارج میں موجود نہیں تو یہ بھی جائز ہے کہ ایک متغیر کی معیت دوسرے متغیر کے ساتھ ایک ایسے امر کے سبب سے ہو جو خارج میں موجود نہیں اور اگر وہ دہر خارج میں موجود ہے تو وہ ثابت ہو گا یا منقضی۔ اگر یہ ثابت ہے تو منقضی (گزرنے والا) زمانے پر اس کا انطباق محال ہے کیونکہ منقضی زمانے کا اندازہ اگر ثابت دہر کے ساتھ جائز ہے تو حرکت کا اندازہ بھی دہر کے ساتھ جائز ہے۔ اور اس صورت میں زمانے کی ضرورت نہیں اور اگر وہ (یعنی دہر) منقضی ہے تو ثابت پر اس کا انطباق محال ہے۔ کیونکہ ثابت کا اندازہ اگر متغیر کے ساتھ جائز ہو اور متغیر سے اس کا تحدد (جائز) ہو تو یہ بھی جائز ہو گا کہ ثابت امور کا تحدد اور اندازہ زمانے سے ہو۔ اور اس صورت میں دہر کی احتیاج نہ ہو گی۔ لہذا ثابت ہوا کہ اس خاص طرح کے تقدم تاخر اور معیت کو مقدار حرکت کے وجود کی احتیاج نہیں لہذا زمانے کا قول باطل ہوا۔ ۶۴۶

پانچواں (امر جس سے زمانے کے وجود خارجی کا انکار کرنے والے استدلال کرتے ہیں) یہ ہے کہ اگر زمانہ موجود ہے تو ارسطو کی بیان کی ہوئی دلیلوں کے بموجب وہ حرکت کی مقدار ہو گا مگر اس کا مقدار حرکت ہونا محال ہے۔ کیونکہ ہم نے جیسے بیان کیا ہے کہ حرکت کے دو معنی ہیں۔ ایک وسط میں ہونا اور یہ (معنی) آن میں حاصل ہیں۔ مگر اس کا زمانے سے تعلق نہیں جس کی دو وجہیں ہیں۔ اول تو یہ کہ شیخ نے حرکت کے باب میں اس کی صراحت کر دی ہے دوسری (وجہ) یہ کہ جو آن بھی فرض

کی جائے گی جسم جب متحرک ہو تو اس کی وسط میں حاصل ہوگا۔
دوسرے (معنی) حرکت بمعنی مسافت کا قطع کرنا، تو یہ ان امور میں
سے ہیں جن کا وجود خارج میں نہیں ہوتا جیسے شیخ نے بیان کر دیا جب زمانے کے
وجود کا اس (یعنی حرکت بمعنی قطع مسافت) سے تعلق ہوا حالانکہ خود اس (معنی)
کا وجود خارج میں نہیں تو زمانے کا وجود ایسی چیز سے متعلق ہوا جس کا وجود خارج
میں نہیں لہٰذا زمانے کا وجود (بھی) خارج میں نہیں ہوا۔ اور جب یہ ثابت ہے تو
ظاہر ہوا کہ حق یہی ہے کہ زمانے کا وجود بھی حرکت کے وجود کی طرح بمعنی
قطع (مسافت) ہے (یعنی اس قول میں حرکت سے پہلے معنی جسم کا وسط میں
ہونا مراد نہیں بلکہ حرکت سے مراد مسافت کا طے کرنا ہے۔) اور جس طرح
ذہن میں متحرک کی ایک صورت کا ارتسام ہوتا ہے جبکہ وہ پہلے مکان میں
ہو پھر اس صورت کے زائل ہونے سے پہلے متحرک کی دوسرے مکان میں ہونے کی صورت کا
ارتسام ہوتا ہے اور اسوقت ذہن کو دونوں صورتوں کا ایک ساتھ اسطرح کا شعور
ہوتا ہے کہ وہ (دونوں) ایک ہی ممتد (دراز) چیز ہے اگرچہ خارج میں اسکا وجود نہیں ہوتا
۶۴۷ (بس) اسی طرح زمانے کا وجود بھی صرف ذہن ہی میں ہے۔ کیونکہ متحرک کا ایک قرب مسافت
کی ابتدا اور ایک مسافت کی انتہا کے ساتھ ہے۔ مگر یہ دونوں قرب خارج میں دفعۃً تو نہیں
پائے جاتے۔ بلکہ نفس میں ان دونوں کی صورتیں واسطے کی صورت کے
ساتھ ایک ساتھ پائی جاتی ہیں۔ اور اس وقت ان تمام امور کے متعلق
ذہن کو یہ شعور ہوتا ہے کہ یہ سب ایک ہی امر ہیں لیکن خارج میں اس کا
وجود نہیں جیسے حرکت کا وجود (خارج ہیں) نہیں۔ رہا خارجی وجود والا امر تو
اس کے سوا کچھ بھی نہیں کہ ایک معلوم متجدد کے ساتھ وہمی متجدد کا قرب اور
ابہام کا ازالہ ہے جیسے یوں کہا جائے کہ میں تمہارے پاس سورج نکلتے وقت
آؤں گا تو سورج کا نکلنا معلوم ہے مگر اس کا آنا موہوم ہے لہٰذا یہ موہوم جب
اس معلوم کے قریب ہوتا ہے تو یہ ابہام زائل ہو جاتا ہے کسی موقت (چیز)
سے اگر کوئی دوسرا حادث مل جائے جیسے زید کا آنا تو یہ بھی وہی صلاحیت
رکھے گا جو طلوع شمس کی صلاحیت ہے لیکن آفتاب کا طلوع ہوتا چونکہ زیادہ

عام اور زیادہ معروف و مشہور ہے اس لیے اس سے وقت مقرر کرنا اولیٰ ہے
زمانے کی نفی کرنے والے بس یہی کہہ سکتے ہیں اگرچہ اس کا اکثر حصہ کتابوں میں مذکور نہیں
واضح ہو کہ میں اب تک تو زمانے کی حقیقت کو نہیں پا سکا۔ اس کتاب سے
بس تم یہی امید رکھو کہ ہر طرف سے (یعنی موافق و مخالف ہر دو کی طرف سے)
جو کچھ کہا جا سکتا ہے پورا پورا بیان کر دیا جائے گا۔ رہا کمزور جوابوں کا تکلف
تو یہ ایک جماعت کو چھوڑ کر دوسری جماعت اور ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرے
مذہب کی بیجا طرفداری ہے۔ اور یہ ایسی بات ہے جس سے میں اکثر جگہ کام
نہیں لیتا۔ اور خصوصاً اس مسئلے میں۔

پہلے شبہے کا جواب شیخ نے جو کچھ بیان کیا ہے اس کا ماحصل یہ ہے
کہ ہم نے تسلیم کیا کہ زمانہ آن میں موجود نہیں ہے اور نہ وہ ماضی میں نہ مستقبل
میں (موجود ہے) لیکن تم نے یہ کیوں کہا کہ اگر وہ (یعنی زمانہ) موجود ہے تو اس کا
وجود یا تو آن میں ہوگا یا ماضی یا مستقبل میں۔ کیونکہ مطلق وجود اس وجود سے
زیادہ عام ہے جو آن یا ماضی یا مستقبل میں ہو۔ اور اخص کے جھوٹے ہونے
سے اعم کا جھوٹا ہونا لازم نہیں آتا۔ کیا یہ (درست) نہیں ہے کہ جب یہ کہا
جائے کہ اگر مکان موجود ہو تو اس کا وجود یا تو مکان میں ہوگا یا اس کے (یعنی
مکان کی) طرف میں ہوگا تو یہ قول جھوٹا قول ہے۔ اسی طرح جب یہ کہا جاتا
ہے کہ زمانہ اگر موجود ہو تو اس کا وجود یا تو ماضی میں یا مستقبل میں یا اُس
آن میں ہوگا جو اس کی طرف ہے۔ اس قول کا (بھی) جھوٹا ہونا واجب ہے
بلکہ زمانہ موجود ہے اگرچہ اس کا وجود ماضی میں ہے نہ مستقبل میں نہ آن میں ۶۴۸
(مگر پھر بھی زمانہ موجود ہے) کیونکہ زمانہ سے ہماری مراد بجز اس امکان کے
کچھ نہیں ہوتی جس کو اس مسافت کے مبداء اور منتہیٰ کے درمیان فرض کیا گیا
ہے جس (مسافت) میں ایک خاص حرکت ایک خاص انداز کی سرعت سے
واقع ہوتی ہے لہٰذا اگر زمانہ موجود نہیں تو یہ امکان بھی موجود نہیں۔ اور اس
امکان کو چونکہ ہم بداہتہً جانتے ہیں تو معلوم ہوا کہ زمانہ بھی موجود ہے اگرچہ
اس کا وجود ماضی یا مستقبل یا آن میں حاصل نہیں۔

شیخ کے بیان کا یہ ماحصل ہے۔ لیکن اس کے ساتھ اس میں ایک
مشکل (یہ) ہے کہ ایک ایسی چیز کے لیے وجود کا ثابت کرنا جو حال میں موجود
نہیں اور نہ وہ ماضی میں موجود تھی اور نہ وہ مستقبل میں موجود ہوگی دشوار
ہے۔ کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ خود شیخ نے جب ہمارے اس قول کے معنی
کے متعلق بحث کی کہ "گزری ہوئی حرکتیں غیر متناہی ہیں" تو اس (شیخ)
نے یہ کہا کہ اگر اس سے یہ مراد ہے کہ گزری ہوئی حرکتیں ایسے امور ہیں
جو موجود اور لانہایت کی صفت سے موصوف ہیں تو یہ جھوٹ ہے۔ اسلیے
کہ اگر وہ موجود ہوتے تو ان کا وجود ماضی یا مستقبل یا حال میں ہوتا اور
چونکہ بحیثیت مجموعہ ہونے کے اس مجموعے (یعنی گزری ہوئی حرکتوں کے مجموعے)
کا ان تینوں وقتوں میں سے کسی ایک وقت میں (بھی) وجود نہیں ہے لہذا
یہ مجموعہ موجود ہی نہیں پس جب کسی چیز کے ماضی، مستقبل اور حال میں حاصل
ہونے کی نفی سے شیخ اس (چیز کے) مطلق حاصل ہونے کی نفی کا نتیجہ نکالتا
ہے تو پھر یہاں اس (شیخ) کا یہ ادعا کیسا کہ کبھی ایک چیز موجود ہوتی ہے اگرچہ
اس کا وجود ان تینوں وقتوں میں سے کسی ایک میں بھی نہ ہو۔

حاصل یہ کہ (اس مسئلے میں) جو شخص بھی اپنے دل کی طرف رجوع کرلے
تو اس کو معلوم ہوگا کہ جس چیز کا ثبوت نہ حال میں ہو نہ ماضی میں اور نہ مستقبل
میں اور نہ ان اوقات میں سے کسی وقت بھی اس کی طرف اشارہ ہو سکتا ہو تو
بے شبہہ وہ آن ہے (جو) حاصل ہوچکی رہے۔ مگر اس پر بھی اس کا ثبوت
محال ہے کیونکہ عدم کے معنی اس کے سوا (کچھ اور) نہیں۔

رہا اس کا یہ کہنا کہ (کسی چیز کا) ماضی حال یا مستقبل میں حاصل ہونا
یہ سب مطلق حصول سے اخص ہے اور اخص کی نفی سے اعم کی نفی لازم نہیں
آتی تو یہ قول کمزور ہے کیونکہ ان قسموں میں سے ہر ایک اگرچہ مطلق حصول
سے اخص ہے مگر عقل جب مطلق حصول کا ان قسموں کے مجموعے میں حصر کرتی
ہے تو اس کے پورے ارتفاع سے مطلق حصول کا ارتفاع (بھی) لازم آتا
ہے جیسے واجب اور ممکن ہیں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اگرچہ مطلق

وجود سے اخص ہے مگر عقل جب مطلق وجود کا ان دونوں میں حصر کرتی ہے تو ان دونوں کے پورے ارتفاع سے وجود کا ارتفاع (بھی) لازم آئے گا۔ بس یہاں بھی اسی طرح ہے۔ حاصل یہ کہ عقل جب کسی طبیعت کا مخصوص جگہوں میں حصر کرتی ہے تو ان مواضع کے پورے ارتفاع سے اس طبیعت کا ارتفاع (بھی) لازم آتا ہے۔

مگر میں اصل شبہے کے دفع میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ اگر اس (معترض) نے حرکت سے معارضہ کیا ہے تو اس کے وجود پر جس دلالت کرتی ہے اور وہ اس (یعنی حرکت) کے خارج میں موجود ہونے کی گواہی دیتی ہے (اگر) انھوں نے جو تقسیم بیان کی ہے وہ بعینہ حرکت میں (بھی) قائم ہے لیکن ہم (پہلے) بیان کر چکے ہیں کہ حرکت (ایسا) لفظ ہے جس کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے جن میں سے ایک حرکت بمعنی قطع (مسافت) ہے اور ہم (اوپر) بیان کر چکے ہیں کہ اس (معنی) کا وجود خارج میں نہیں ہوتا کیونکہ زمانہ ایک ایسا ممتد (گزرنے والا) امر ہے جو قطع کے معنی کے لحاظ سے حرکت کا مطابق ہوتا ہے (اس لحاظ سے خود) اس (یعنی زمانہ) کا وجود خارج میں محال ہے (تو حرکت کا وجود اس معنی کے لحاظ سے خارج میں کیسے ہو سکتا ہے) دوسرے معنی حرکت بمعنی وسط میں ہوتا تو یہ ان امور میں سے ہیں جو آن میں حاصل ہو سکتے ہیں۔ اور یہ ایک ایسا ثابت امر ہے جو مسافت کے اول سے آخر تک جاری ہے اور حرکت بمعنی قطع (مسافت) ایک وہمی امر ہے جو مسافت کے اول سے آخر تک اس معنی (یعنی حرکت بمعنی وسط میں ہونا) کے استمرار ہی سے حاصل ہوا ہے۔ لہٰذا زمانے کے متعلق بھی یہی اعتقاد رکھنا ضروری ہے یعنی یوں کہا جائے کہ وہ خارجی وجود والا امر ایک غیر منقسم امر ہے اور وہی حرکت بمعنی وسط میں ہونے کے مطابق ہے۔ پھر جس طرح حرکت بمعنی وسط میں ہونا اس حرکت کا فعل کرتا ہے جس کے معنی قطع کے ہیں اسی طرح یہ غیر منقسم امر (بھی) اپنے سیلان سے زمانے کا فعل کرتا ہے اور جس طرح حرکت بمعنی قطع (ایک ایسا امر ہے جس) کا خارج میں وجود نہیں (اسی طرح اس زمانے کا بھی خارج میں وجود نہیں ہے جو ایک ممتد اور منقسم امر ہے اور یہ زمانہ جس کا

وجود وہم نے خارج میں ثابت کیا ہے وہی ہے جس کو سیال آن کہتے ہیں
بس اس شبہے کے متعلق میں زیادہ سے زیادہ یہی کہہ سکتا ہوں۔
رہا دوسرا شبہہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہر حرکت کی مقدار زمانہ ہے
مگر اس کا وجود حرکت سے متعلق نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ جائز ہے کہ ایک ہی مقدار
سے بہت سے امور کا اندازہ اس طرح کیا جائے کہ ان میں سے بعض (امور)
بعض (امور) کا واسطہ ہوں اور جب یہ جائز ہے تو جو دلیل تم نے بیان کی ہے وہ (تو)
اس کی مانع ہے کہ ہر حرکت کے لیے ایک علٰحدہ زمانہ ہو (تو) اس قطع کے
استحالہ کا یقین ضروری ہے۔ اس طرح کہ زمانہ کا وجود اسی حرکت سے متعلق
ہے جو تمام حرکتوں سے مقدم ہے (یعنی فلک الافلاک کی حرکت) پھر باقی
اور تمام حرکتوں کا اسی حرکت سے اندازہ کیا جاتا ہے
اگر اس پر (اعتراضاً) یہ کہا جائے کہ جب ہم یہ فرض کریں کہ یہ حرکت
نہیں پائی جاتی تو یہ لازم آیا کہ باقی اور تمام حرکتیں زمانہ سے خالی ہوں
یہاں تک کہ ان کا کوئی جزء بھی دوسرے جزء سے مقدم نہ ہو تو اس صورت
میں حرکت حرکت ہی نہ ہوئی اور یہ خلاف ہے۔
تو (اس کے جواب میں) ہم یہ کہیں گے کہ پہلی حرکت اس وقت تک
معدوم نہیں ہوتی جب تک جہتوں کا بنانے والا پہلا جسم معدوم نہ ہو جائے
اور جب یہ جسم معدوم ہو گیا تو مستقیم حرکت کرنے والے جسموں کا وجود محال
ہوا۔ اور تم نے جو کچھ بیان کیا وہ ایسے مقدمات پر مبنی ہے جو ممتنع ہیں
اس لیے وہ ناقابل التفات ہے۔ البتہ (یہ اور بات ہے کہ) محض جھوٹے
توہم پر بھروسہ کر لیا جائے۔ لیکن یہ (جھوٹے) اوہام سچے نتیجے کے موجب نہیں
ہوتے۔

رہا تیسرا شبہہ جس کو ہم نے چھوڑ دیا ہے تو آگے اثنائے کلام میں وہ
آجائے گا جس کا اطلاق ان میں سے ہر ایک پر ہو سکتا ہے۔ لہٰذا اب ہم
اس شخص کے قول کو باطل کرتے ہیں جس نے زمانے کو توقیت (وقت مقرر کرنا)
قرار دیا ہے لہٰذا (اس قول کی تردید میں) ہم یہ کہیں گے کہ توقیت کا ماحصل

ایسی معیت کی طرف رجوع کرتا ہے جو دو حادثوں کے درمیان ہے اور یہ معیت خود زمانہ نہیں جس کے تین وجوہ ہیں۔

پہلی (وجہ) اس لیے کہ ایک زمانے میں بہت سی معیتیں پائی جاتی ہیں حالانکہ زمانہ میں بہت سے زمانے نہیں پائے جاتے۔

دوسری (وجہ) اس لیے کہ معیت خود معین (یعنی وہ دو جن میں معیت پائی جائے) کی ماہیت نہیں (جس کے بھی دو سبب ہیں) پہلا (سبب) یہ کہ معیت ایک ایسا امر ہے جس میں مواضع کے اختلاف کے سبب سے اختلاف پیدا نہیں ہوتا حالانکہ جن چیزوں کو معیت عارض ہوتی ہے وہ تو مختلف امور ہیں۔ دوسرا (سبب) یہ کہ معیت ایک اضافی امر ہے جو بذات خود مستقل نہیں بلکہ وہ دوسرے کو عارض ہوتا ہے۔ اور اس (یعنی اضافت) کا معروض لامحالہ اس کا غیر ہوگا اور یہ (بھی) جائز نہیں کہ جس امر کو معیت عارض ہوئی وہ اس (امر) کے لیے لازم (بھی) ہو (کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس (یعنی معیت کے معروض) کو (بجائے معیت کے) بعدیت (بعد ہونا) اور قبلیت (پہلے ہونا) عارض ہو۔ کیونکہ جس چیز کو معیت عارض ہوئی ہے وہ بعدیت کے ساتھ باقی نہیں رہتی لہذا یہ معیت معین (یعنی دو ساتھ ساتھ ہونے والوں) کی ماہیتوں کے لیے لازم ہے۔ تو اس صورت میں وہ عوارض سے ہوئی اور یہ اس لیے ہوا کہ دو چیزیں ایک زمانے میں حاصل ہوئیں اور جب معیت زمانے کی معلول ہوئی تو ان کا خود زمانہ ہونا ممتنع ہوا۔

(توقیت اور معیت خود زمانہ نہ ہونے کی) تیسری وجہ اس لیے کہ ایک حادث چیز کے حاصل ہونے کے زمانے سے جو اس کے ساتھ حادث ہوا ہے مراد اگر وہ وقت ہو جو (اس چیز کے حدوث کے) وقت کو بتاتا ہے تو (آنے والی) کل سے مراد وہ معین چیز ہوئی جس کے ساتھ دوسرا حادث پیدا ہوا لہذا اس چیز کا (بجائے کل کے) اگر آج ہی حاصل ہونا فرض کیا جائے تو (آنے والی) کل بھی آج ہی حاصل ہو جائے (اور چونکہ یہ محال ہے) اس لیے اس شخص کا قول باطل ہے جو توقیت ہی کو زمانہ قرار دیتا ہے۔

چونسٹھویں فصل

زمانے کی حقیقت کے متعلق زمانہ ثابت کرنیوالوں کا اختلاف

زمانہ ثابت کرنے والوں (کے دو گروہ ہیں جن) میں سے بعض نے اس (زمانے) کو جوہر قرار دیا ہے اور بعض نے اس کو عرض قرار دیا ہے، جن لوگوں نے اس کو جوہر قرار دیا ہے ان میں سے بعض نے اس کو جوہر مجرد قرار دیا ہے اور بعضوں نے اس کو جسم قرار دیا ہے مگر جن لوگوں نے اس (زمانے) کو عرض قرار دیا ہے وہ سب اس پر متفق ہیں کہ وہ ایک غیر قار (یعنی) نہ ٹھیر نے والا) بلکہ سیال (یعنی جاری رہنے والا) عرض ہے اور وہ یا تو حرکت ہے یا حرکت کے سوا کوئی اور عرض ہے بس (زمانے کے متعلق) ان کے مذاہب کی یہی تفصیل ہے۔ لہذا اب ہمیں (ان میں سے) ہر ہر فریق کی حجت (ابھی) بیان کر دینی چاہیے۔

جو لوگ اس (زمانے) کو جوہر مجرد قرار دیتے ہیں ان میں سے بعض کا تو یہ ادعاء ہے کہ وہ (یعنی زمانہ) واجب الوجود لذاتہ ہے۔ کیونکہ زمانہ (ایسی چیز ہے) کہ اگر اس کا عدم لغیرہ نہیں (بلکہ) اس کا عدم لذاتہ فرض

کریں تو محال لازم آتا ہے اور ہر وہ چیز جو ایسی ہو وہ واجب الوجود ہے صغریٰ کی تفصیل یہ ہے کہ اگر ہم زمانے کا عدم فرض کریں تو اس کا عدم لامحالہ اس کے وجود کے بعد ہوگا اور یہ بعدیت (بعد ہونا خود) زمانی بعدیت ہے اسس لیے جس وقت اس (زمانے) کو معدوم فرض کیا گیا اس وقت بھی وہ موجود ہوا لہٰذا جب اس کا عدم فرض کیا جائے تو وہ اس کے لذاتہ وجود کا موجب ہوگا حالانکہ یہ محال ہے لہٰذا اس کا عدم لغیرہ نہیں (بلکہ) عدم لذاتہ فرض کرنے سے محال لازم آیا اس لیے وہ (زمانہ) واجب الوجود لذاتہ ہوا۔

۷۵۲

بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ زمانے کے سوا ایسا موجود جس کا وجود واجب ہے اگر اس کے عدم کا ممتنع ہونا بیان کرنا چاہیں تو اس کے لیے ایک جدا برہان کی ضرورت پڑے گی لیکن ہم اگر یہ بیان کرنا چاہیں کہ زمانے کا عدم ممتنع ہے تو اس امتناع کو بیان کرنے کیلئے محض زمانے کی حقیقت اور عدم کی حقیقت کا تصور ہمارے لیے کافی ہے کیونکہ زمانے کا عدم اس کے بغیر سمجھ ہی میں نہیں آتا کہ اس (زمانے) کا عدم اس کے وجود کے بعد حاصل ہوا۔ اور یہ بعدیت بغیر زمانہ کے متقرر نہیں ہوتی اس طرح زمانے کا عدم لذاتہ زمانہ کے وجود کا موجب ہوتا ہے تاکہ اس کے سبب سے عدم کی بعدیت کا تحقق ہو۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ زمانہ کے عدم کو جائز کہنا فی نفسہ تناقض ہے لیکن زمانے کے سوا باقی تمام ایسے امور کے عدم کو جائز کہنا جو واجب فرض کیے جائیں اگرچہ یہ بھی محال ہے مگر یہ تناقض نہیں لہٰذا جس چیز کا عدم فرض کرنے سے محال لازم آئے وہ چیز واجب ہے اگرچہ اسکا عدم فرض کرنے سے تناقض لازم نہ آئے۔ اور زمانہ جس کا عدم فرض کرنے سے محال اور تناقض لازم آتا ہے تو اس کا وجوب اولیٰ ہے۔ اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ زمانہ واجب الوجود لذاتہ ہے تو (یہ بھی) ثابت ہوگیا کہ وہ (یعنی زمانہ) ایک جوہر ہے جو بنفسہ قایم اور موضوع سے بے نیاز ہے۔ پھر اگر اس میں حرکت حاصل ہو اور اس (یعنی حرکت) کے اجزا کی اس (زمانے) کی طرف نسبت پائی جائے تو اس کو زمانہ کہیں گے۔ اور اگر اس میں حرکت نہ پائی جائے تو بس یہی دہر ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زمانہ منقضی (یعنی گزرنے والا اور غیر قار) ہے ورنہ جو چیز اب حادث ہوئی (یعنی عدم سے وجود میں آئی) تو وہ (حضرت نوح کے) زمانۂ طوفان میں حادث ہوئی۔ اور اس صورت میں کوئی چیز بھی کسی چیز سے پہلے نہ ہوگی اور یہ ایسی بات ہے جس کی تردید حس کرتی ہے (یعنی یہ مشاہدے کے خلاف ہے) اور وہ (یعنی زمانہ چونکہ) منقضی ہے اس لیے اس کا واجب الوجود لِذاتہٖ ہونا محال ہے۔ کیونکہ واجب الوجود لِذاتہٖ کا عدم محال ہے۔ اس کی روانی اور سیلان کا واجب ہونا تو در کنار۔

رہے وہ لوگ جو زمانے کو جسم قرار دیتے ہیں تو یہ لوگ وہ ہیں جن کا ادعا ہے کہ زمانہ ہی فلک ہے کیونکہ ہر چیز زمانے میں ہے" اور "ہر چیز فلک میں ہے۔" مگر اس کا اقتضاء یہ (تو) نہیں ہے کہ زمانہ فلک ہو بلکہ اس کا اقتضاء یہ ہے کہ بعض (چیزیں) جو زمانے میں موجود ہیں (وہ) فلک میں (بھی) ہیں اس کے علاوہ اس کا کبریٰ (یعنی ہر چیز فلک میں ہے) کاذبہ (یعنی خلاف واقعہ) ہے کیونکہ فلک (بھی) ایک چیز ہے حالانکہ وہ (یعنی خود فلک) فلک میں نہیں (اس لیے کبریٰ میں جو کلیہ بیان کیا گیا ہے وہ غلط ہوا)۔ ۹۵۳

رہے حرکت ہی کو زمانہ قرار دینے والے تو ان کا استدلال دو امور سے ہے ایک یہ کہ زمانہ ماضی اور مستقبل پر مشتمل ہے اور حرکت بھی اسی طرح کی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ دوسری شکل میں دو موجبوں سے نتیجہ نہیں نکلتا (کیونکہ شکل ثانی کے دونوں مقدموں کا کیف و کم یعنی ایجاب و سلب اور کلیت اور جزئیت میں مختلف ہونا مشروط ہے) کیونکہ مختلف (چیزوں کا بھی) بعض امور میں مشترک ہونا درست ہے۔

دوسرا (امر) یہ کہ جس کو حرکت کا احساس نہیں ہوتا اس کو زمانے کا احساس بھی نہیں ہوتا۔ جیسا اصحاب کہف کا حال ہے اسی طرح دراز نظر والا زمانے کو لامحالہ کوتاہ سمجھتا ہے کیونکہ اس کے ذہن سے حرکت مٹ جاتی ہے اور اس کے برعکس مغتم (اندوہگین) زمانے کو طویل سمجھتا ہے کیونکہ اس کے ذہن میں حرکت کا اثر باقی رہتا ہے۔

خیال رہے کہ زمانہ اور حرکت اگر بعض جگہ ایک دوسرے کو لازم ملزوم ہوں تو اس سے ان دونوں کا اتحاد لازم نہیں آتا بلکہ ان کے درمیان ہم چار وجوہ سے فرق کر سکتے ہیں۔

پہلی (وجہ) یہ کہ ایک حرکت کبھی دوسری حرکت سے تیز اور کبھی اس سے دھیمی ہوتی ہے حالانکہ زمانہ ایک زمانے سے تیز اور دھیما نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ (زمانہ) دوسرے (زمانے) سے درازتر اور کمتر ہوتا ہے۔

دوسری (وجہ) دو حرکتیں کبھی ایک ہی ساتھ ہوتی ہیں حالانکہ دو زمانے ایک ساتھ نہیں ہوتے۔

تیسری (وجہ) یہ کہ دو مختلف حرکتیں کبھی زمانے میں متحد ہوتی ہیں اور مابہ الاختلاف مابہ الاتحاد کا غیر ہے۔

چوتھی (وجہ) یہ کہ زمانہ اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ تیز حرکت کے اجزاء میں سے کوئی جز اس میں پایا جائے۔ حالانکہ حرکت اس کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ کیونکہ یہ کہا جاتا ہے کہ تیز وہ ہے جو کمتر زمانے میں مسافت طے کرے حالانکہ حرکت کے متعلق کمتر کہنا درست نہیں ہے۔ اور فلکی حرکت کا حکم بھی بعینہ یہی ہے اور جب ہم نے زمانے کے متعلقہ مذاہب فاسدہ کی طرف اشارہ کر دیا تو ہم کو اس (زمانے) کے متعلق مذہب حق کی تحقیق کی طرف توجہ کرنی چاہیئے۔

پینسٹھویں فصل

زمانے کا ثبوت

(۴۵۲) اس میں دو حجتیں ہیں۔ پہلی (حجت) ہر حرکت تیزی کی ایک (خاص) مقدار سے مسافت میں فرض کی جائے اور اس کے ساتھ دوسری (حرکت) اسی تیزی کی مقدار سے فرض کی جائے اور دونوں ایک ساتھ شروع ہوں تو یہ دونوں مسافت کو ایک ساتھ طے کرینگے اور اگر ان میں سے ایک کی ابتداء ہو اور دوسری کی ابتداء نہ ہو لیکن دونوں ایک ساتھ (مسافت کو) ترک کریں تو ان میں سے ایک (اس مسافت کو) قطع کرلے گی جو دوسری نے قطع نہیں کیا ہے اور اگر اس کے ساتھ بطی کی ابتدا ہو اور اخذ و ترک میں بھی دونوں متفق ہوں تو معلوم ہوگا کہ بطی نے کمتر (مسافت) طے کی اور سریع نے زیادہ تر (مسافت) طے کی ہے اور جب ایسا ہے تو پہلے سریع کے اخذ و ترک کے درمیان ایک معینہ سرعت کے ساتھ معینہ مسافت کے قطع کا امکان ہے اور اس سے کمتر ایک معینہ بطوء کا دوسرے سریع کے اخذ اور ترک کے درمیان امکان ہے اور یہ امکان اس معینہ سرعت کے لحاظ سے کمتر ہے۔ اس حیثیت سے یہ امکان پہلے امکان کا جزء ہوا لہٰذا یہ امکان کمی و بیشی کے قابل ہوا اگر اس میں

تین شک ہیں۔

پہلا (شک) یہ کہ تم نے زمانے کے ثبوت کی بناء اس امکان کی صحت پر رکھی ہے جس میں دو ایسی حرکتوں کا وجود ہے جو ایک ساتھ شروع اور ایک ساتھ ختم ہوتی ہیں حالانکہ اس (یعنی ان دونوں حرکتوں کی) معیت کی تفسیر سوا معیت زمانی کے اور کچھ نہیں ہو سکتی لہٰذا تم زمانے کو معیت کے بغیر ثابت نہیں کر سکتے اور اس معیت کو اسی وقت ثابت کر سکو گے جبکہ زمانے کو پہلے ثابت کر لو تو اس سے دور لازم آتا ہے۔

دوسرا (شک) تمہاری دلیل کی صحت ایسی دو حرکتوں کے وجود کی صحت پر مبنی ہے جن میں سے ایک زیادہ تیز اور دوسری زیادہ دھیمی ہے حالانکہ سرعت و بطوء کا ثبوت اور تعقل اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ زمانے کا ثبوت اور تعقل نہ ہو جائے۔ لہٰذا اس طرح (بھی) دور لازم آئے گا۔ تیسرا (شک) جب تم نے اس شخص کے قول کا جواب دینا چاہا جو یہ کہتا ہے کہ زمانۂ ماضی کمی و بیشی کے قابل ہے جس کی ابتداء ہے لہٰذا زمانۂ ماضی کی بھی ابتداء ہے تو اس کے جواب میں تم نے یہ کہا کہ زمانہ ماضی اپنے مجموعے کے ساتھ کسی وقت بھی موجود نہیں۔ اور جو موجود نہ ہو اس پر کمی و بیشی کا حکم درست نہیں۔ جب تم نے اس امکان پر کمی و بیشی کے حکم کا صحیح ہونا اس وقت منع کیا تھا جبکہ حریف نے اس کی آتناہی کا قصد کیا تھا۔ تو اب اس کے اثبات کے وقت اس پر کمی و بیشی قبول کرنے کا حکم کس طرح لگا رہے ہو۔ اور یہ تناقض نہیں تو اور کیا ہے۔

پہلے اور دوسرے شک کے جواب کی تکمیل کے لیے یہ کہنا ناگزیر ہے کہ زمانے کے اصل وجود کا علم بدیہی اوّلی ہے اور برہان سے اس (زمانہ) کا موجود ہونا (ثابت کرنا) مطلوب نہیں ہوتا بلکہ اس سے اس (زمانے) کی مخصوص حقیقت بتلانا مقصود ہوتا ہے کہ وہ مقدار حرکت ہے۔ اسی لیے شیخ نے نجات میں بیان کیا ہے کہ جب اس امکان میں زیادتی اور کمی پائی جاتی ہے تو اس امکان کی مقدار ہوگی جو حرکت کے مطابق ہوگی لہٰذا اس امکان کے زیادتی اور کمی قبول کرنے سے شیخ نے یہ نتیجہ نہیں نکالا کہ وہ وجودی امر ہے بلکہ اس

(شیخ) نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یہ (امکان) ایسی مقدار ہے جو حرکت کے مطابق ہے تو ظاہر ہوا کہ اس برہان سے اس (زمانے) کے اصل وجود کو ثابت کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ اس کی ماہیت کی تحقیق ہے۔

جب تمھیں یہ معلوم ہوگیا تو ہم کہیں گے کہ حرکت کی ابتدا اور انتہا اور اس کے سریع اور بطی ہونے کے علم کے لیے زمانے کے وجود کا علم کافی ہے اور زمانے کے وجود کا علم اوّلی بدیہی ہے۔ اور وہ چیز جو اپنی حقیقت سے ان امور پر مبنی ہے وہ زمانے کی ماہیت کی تحقیق ہے نہ کہ اس کے وجود کی تحقیق۔

رہا تیسرا شک تو ہم یہ کہیں گے کہ اس کے مجموعہ اجزاء کے لیے وجود (نہ) ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ زیادتی اور کمی کے قابل نہ ہو (یعنی زمانے کے تمام اجزاء اگر وجود میں جمع نہ ہوں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ کمی وبیشی کے قابل بھی نہ ہو) کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ اول مسافت سے آخر مسافت تک کی حرکت (اس حرکت سے زیادہ ہے) جو آدھی مسافت تک ہو۔ حالانکہ اجزاء حرکت کے مجموعے کا وجود نہیں بس یہاں بھی اسی طرح ہے۔ لیکن اس پر بھی یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ اگر یہی بات ہے تو یہ حکم ہونا چاہئے کہ کسی چیز پر کمی وبیشی کے حکم کا صحیح ہونا اس (چیز) کے موجود ہونے پر موقوف نہیں۔ مگر یہ ایسی بات ہے جس سے (علم کے) بہت سے اصول ٹوٹ جاتے ہیں۔ لہٰذا اس میں خوب غور کرنا چاہئے۔

اب ہم اس (بحث کی) طرف رجوع ہوتے ہیں جہاں سے ہم نے اس کو چھوڑا تھا لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ یہ امکان منقسم ہے اور منقسم مقدار یا مقدار والا ہوتا ہے اس لیے یہ امکان مقدار سے عاری نہیں اور یہ مقدار خود سرعت و بطوء نہیں کیونکہ مسافت کے اول سے آخر تک کی حرکت اس حرکت کے مساوی ہوتی ہے جو سرعت اور بطوء کے لحاظ سے اس کی آدھی اور مقدار ہیں اس کی مخالف ہوتی ہے تو یہ حرکت اس کی سرعت اور بطوء پر زائد ہوتی۔

ہم کہیں گے کہ یہ مقدار مسافت کی مقدار تو نہیں کیونکہ متحرک کبھی مسافت

کی مقداریں متحد ہوتے ہیں اور اس امکان کی مقداریں مختلف ہوتے ہیں کیونکہ سریع جس کو آدھے گھنٹے میں طے کرتا ہے بطی اس کو ایک گھنٹے میں طے کرتا ہے اور کبھی متحرک اس امکان میں تو متحد ہوتے ہیں مگر مسافت کی مقداریں وہ مختلف ہوتے ہیں جیسے ایک ساعت ہے کہ سریع اس میں ایک فرسخ قطع کرتا ہے تو بطی اس میں ایک نیمر کا فاصلہ طے کرتا ہے اور وہ متحرک کی مقدار بھی نہیں ہے۔ شیخ نے نجات میں کہا ہے کہ یہ مقدار اگر مادے کی مقدار ہوتی تو اس کی زیادتی سے مادے کی بھی زیادتی ہو جاتی اور اگر ایسا ہوتا تو جو چیز جتنی زیادہ تیز ہوتی اتنی ہی زیادہ بڑی اور عظیم بھی ہوتی۔ اس نے اسی طرح کہا ہے۔ مگر یہ غور طلب ہے۔ کیونکہ سریع تر میں یہ مقدار اس سے زیادہ بڑی نہیں ہے جو زیادہ بطی میں ہے تاکہ سریع تر کا زیادہ بڑا ہونا لازم آئے۔ بلکہ زیادہ سریع میں یہ بہ نسبت زیادہ بطی کے کمتر ہے کیونکہ سریع تر تو وہ ہے جو کمتر زمانے میں مسافت کو قطع کرے۔

لہٰذا یہ کہنا درست ہوگا کہ اگر یہ مادے کی مقدار ہو تو اس کی زیادتی سے مادے کا زیادہ ہونا ضروری ہے اس سے یہ لازم آئے گا کہ جو زیادہ بطی ہے وہ زیادہ بڑا ہو کیونکہ زیادہ بطی میں یہ مقدار بھی زیادہ ہے چنانچہ ثابت ہوا کہ یہ مقدار مسافت کی مقدار اور متحرک کی مقدار سے مغائر ہے اور یہ مقدار ایسا امر بھی نہیں ہے جو بنفسہ قائم ہو۔ کیونکہ وہ منقضی ہے اور ہر منقضی کسی موضوع میں ہوتا ہے جیسا کہ ثابت ہوا لہٰذا یہ مقدار بھی موضوع میں ہوئی (جو دو حال سے) خالی نہیں یا تو یہ نفس موضوع کی مقدار ہے یا اس ہیئت کی جو اس میں ہے۔ پہلی بات باطل ہے ورنہ موضوع کی زیادتی سے یہ بھی زیادہ ہو جائے اور اس کی کمی سے اس میں بھی کمی ہو جائے پھر تو وہ اس ہیئت کی مقدار ہوئی جو اس میں ہے اور یہ بھی (دو حال سے) خالی نہیں یا تو یہ اس ہیئت کی مقدار ہوگی جو قار (ٹھیری ہوئی) ہے یا یہ غیر قار ہیئت کی مقدار ہوگی۔ پہلی بات باطل ہے کیونکہ قار ہیئت کی مقدار کا بھی قار ہونا ضروری ہے لہٰذا وہ غیر قار عرض کی مقدار ہے اور یہی

حرکت ہے اور (یہی) مطلوب ہے۔

دوسری حجت۔ ایک چیز ایسی ہو کہ اس کا وجود دوسری چیز کے عدم کے ساتھ ہو پھر یہ معدوم موجود ہو جائے تو جب پہلی چیز کا اس حیثیت سے اعتبار کیا جائے کہ وہ اس (دوسری چیز) کے عدم کی مقارن ہے تو وہ (یعنی پہلی چیز) اس اعتبار سے اس (دوسری چیز) پر مقدم ہوگی مگر جب اس حیثیت سے اعتبار کیا جائے کہ اس کا وجود اس کے وجود کے ساتھ ہے تو وہ اس اعتبار سے اس کے ساتھ ہوگی۔ مگر ہم کہیں گے کہ ہم بداہتہً یہ جانتے ہیں کہ اس معنی کے لحاظ سے باپ بیٹے سے مقدم ہے۔ لہٰذا اس کا تقدم اس (بیٹے) پر تو خود اس کی ذات ہوگی یا نہ ہوگی۔ پہلی بات دو وجہ سے باطل ہے۔ (۴۵۷)

پہلی (وجہ) اس لیے کہ باپ کا بیٹے پر تقدم ایک اضافی امر ہے حالانکہ باپ کی ذات اور جوہر تو اضافی امر نہیں۔

دوسری (وجہ) اس لیے کہ باپ کی ذات بیٹے کی ذات کے ساتھ پائی گئی تو اس اعتبار سے وہ اپنے بیٹے کے ساتھ ہوگا نہ کہ اس کے قبل۔ لہٰذا باپ کی ذات کبھی بیٹے کی معیت کے ساتھ پائی جاتی ہے۔ مگر بیٹے پر اس کی قبلیت اسکی معیت کے ساتھ نہیں پائی جاتی۔ لہٰذا باپ کی قبلیت اس کی ذات پر زائد ہوئی۔

مگر ہم کہیں گے کہ یہ قبلیت ان اوصاف میں سے نہیں ہے جو اس کی ذات کے لیے لازم ہیں کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اس (باپ) سے اس کی یہ قبلیت زائل ہو جانے کے بعد بھی ذات پائی جاتی ہے۔ اور یہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ وہ بیٹے کے وجود کا مقارن ہو۔ لہٰذا باپ کی قبلیت ایک ایسا وصف ہے جو باپ کی ذات پر زائد ہے اور اس کا لازم نہیں ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ اس وصف سے مراد تنہا باپ کے وجود اور بیٹے کے عدم کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ ہم جب باپ کے وجود کو بیٹے کے اس عدم کے ساتھ لیتے ہیں جو بیٹے کو اس کے وجود کے بعد حاصل ہوا ہے تو یہاں ہم نے

باپ کے وجود اور بیٹے کے عدم کا اعتبار کیا۔ مگر اس اعتبار سے باپ بیٹے سے مقدم نہیں بلکہ وہ اس سے متاخر ہے۔ حاصل یہ کہ وجود اور عدم کا اعتبار کبھی تقدم کا موجب ہوتا ہے اور کبھی تاخر کا تو اس سے ہم نے جانا کہ باپ بیٹے سے مقدم ہونے کا اعتبار وہ اعتبار نہیں ہے جو باپ کے وجود اور بیٹے کے عدم کا ہے خواہ وہ عدم کسی طرح کا ہو۔ لہٰذا یہ قبلیت ایک ایسا وصف ہے جو باپ کے وجود اور بیٹے کے عدم پر زائد ہے اور یہ ایک اضافی وصف ہے جو محل کا طالب ہے۔ اور یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ باپ اور بیٹے کو قبلیت اور بعدیت کا عارض ہونا ان کی ذاتوں کی وجہ سے نہیں ہے پھر تو یہ ان کے غیر کی وجہ سے ہوا۔ اگر غیر کو (بھی) قبلیت اور بعدیت کا عروض ذات کی وجہ سے نہ ہو اور یہ غیر (بھی) اپنی ذات کے سبب سے نہ ہو بلکہ غیر کے سبب سے ہو تو ہر حال میں (اس سلسلے کی) انتہا ایک ایسی چیز کی طرف ہوگی جسکو قبلیت اور بعدیت کا عروض اس کی ذات سے ہو کیونکہ تسلسل محال ہے۔ اور زمانے سے ہماری مراد وہی چیز ہے جس کا (ایک) جزلِذاتہ اس کے جزء سے پہلے ہو۔ اور اس کا (ایک) جزلذاتہ اس کے جزء کے بعد ہو۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ جو چیز قبلیت سے موصوف ہو مطلقاً اسی کا بعد ہو جانا محال ہے اور وہ چیز جو بعدیت سے موصوف ہے اس کا قبل ہونا محال ہے۔

۲۵۸

رہی باقی اور تمام چیزیں تو ان میں سے جو زمانے کے اگلے جزء سے مطابق ہوگا وہ پہلے ہوگا اور جو زمانے کے بعد کے جزء سے مطابق ہوگا وہ بعد ہوگا۔ لہذا باپ کا وجود چونکہ زمانے کے اگلے وجود کے جزء سے مطابق ہے اس لیے وہ مقدم ہے اور بیٹے کا وجود چونکہ زمانے کے پچھلے وجود کے جزء سے مطابق ہے اس لیے وہ پیچھے ہوا یہاں تک کہ زمانے کے پچھلے جزء میں جو حاصل ہے اگر وہ اس کے اگلے جز میں حاصل ہو جیسے وہ انسان جو پچھلے زمانے میں پایا گیا وہ اگلے زمانے میں بھی پایا جائے اور وہ انسان جو اگلے زمانے میں پایا گیا پچھلے زمانے میں بھی پایا جائے

تو اگلا انسان متاخر اور پچھلا انسان مقدم ہو گا۔ مگر زمانے میں یہ محال ہے کہ اس کا اگلا جز بدل کر پچھلا ہو جائے۔ اور اس کا پچھلا جز اگلا ہو جائے۔ جب ہم زمانے کے اثبات سے فارغ ہو چکے تو ہمیں چاہئے کہ اس کے احکام بھی بیان کر دیں۔

چھیاسٹھویں فصل

زمانے کا بالفعل طرف ہونا محال ہے

ان (فلاسفہ) کا ادعاء ہے کہ زمانے کی ابتدا اور انتہا نہیں ہو سکتی جس کے پانچ وجوہ ہیں۔
پہلی (وجہ) یہ ہے کہ جو زمانی حدوث کے لحاظ سے حادث ہو تو بے شبہہ اس کا وجود اس کے عدم کے بعد ہے اور اس کا عدم اس کے وجود سے پہلے ہے مگر یہ قبلیت خود وہ عدم تو نہیں ہو سکتی جس پر صرف قبلیت کا حکم لگا یا گیا ہے۔ کیونکہ پہلا عدم بھی بعد کے عدم کی طرح ہے اور قبل بعد نہیں ہوتا۔ اور وہ (یعنی قبلیت) بغیر کسی اور چیز کے اعتبار کے خود وجود اور عدم نہیں اسلئے کہ کبھی کسی چیز کے وجود کے بعد اس کا عدم حاصل ہوتا ہے حالانکہ یہ عدم (جو کسی چیز کے وجود کے بعد حاصل ہوا) قبل نہیں ہے۔ لہٰذا عدم کا پہلے ہونا یہ ہے کہ کسی چیز کے عدم کا زمانہ اور وقت کے ساتھ اقتران ہوا اور پھر اس وقت کے گزر جانے کے بعد وہ چیز پائی گئی۔ اس صورت میں زمانے کے پہلے بھی ایک زمانہ ہوا جس کے اعتبار سے وہ عدم جس میں قبل ہے وہ زمانے کا قبل ہوا لہٰذا کلیت زمانہ کی نہ تو ابتدا ہے اور نہ انتہا۔ ورنہ اسکا عدم

(۶۵۹)

اس کے وجود کے بعد ہو۔ اور اس بعدیت (بعد ہونا) کے معنی یہ ہیں کہ اس (چیز) کا عدم اس زمانے میں حاصل ہوا جو اس (چیز) کے وجود کے زمانے سے موخر ہے تو زمانے کے بعد بھی زمانہ ہوا۔ لہٰذا مطلق زمانے کی انتہا نہیں اور جب یہ ثابت ہے کہ زمانہ حرکت کے عوارض میں سے ہے اور حرکت جسم کے عوارض سے ہے تو جسم اور حرکت کے متعلق جو گفتگو ہو وہ زمانے کے متعلق بھی ہوئی۔

اس موقع پر معلم اول (یعنی ارسطو) نے کہا ہے کہ جو زمانے کے حدوث کا قائل ہے وہ غیر شعوری طور پر زمانے کے قدم کا قائل ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ الفاظ اور اصطلاحات سے تمسک ہے (یعنی یہ لفظی بحث ہے) حالانکہ حقیقتاً ہم (کسی چیز کے) عدم سابق کو قبل نہیں کہتے بلکہ یہاں قبلیت مقدر ہوتی ہے جیسے ہمیں یہ توہم ہوتا ہے کہ عالم سے خارج (بھی) حین (وقت عرصہ گھڑی) اور چیز موجود ہے۔ حالانکہ یہ (خارج عالم زمانہ اور چیز کا ہونا) حقیقت میں ایک جھوٹا توہم ہے تو (اس کے جواب میں) ہم یہ کہیں گے کہ یہ محض اپنا جی بہلانے کی باتیں ہیں۔ کیونکہ عقل اپنی بداہت سے وجود اور عدم کے درمیان ایک ترتب کا ادراک کرتی ہے اور یہ ترتب علیت (علت ہونے کی وجہ سے نہیں کیونکہ عدم وجود کی علت نہیں ہوتا اور اس لیے کہ علت اور معلول دونوں کا دفعتہً ایک ساتھ ہونا محال نہیں حالانکہ عدم اور وجود کا دفعتہً ایک ساتھ ہونا محال ہے معلوم ہوا کہ (عدم و وجود کا یہ ترتب) بالطبع بھی نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ (ترتب) شرف اور مکان کے سبب سے بھی نہیں۔ لہٰذا یہی قرار پایا کہ یہ (ترتب) زمانے کے سبب سے ہو۔

حاصل یہ کہ زمانے سے ہماری مراد ترتب کی اس نوع کے سوا (اور کچھ) نہیں۔ اگر یہ ترتب حاصل نہیں ہے تو تم نے اس کو تسلیم کر لیا کہ زمانے کا وجود اس کے عدم کے بعد نہیں۔ اور یہی مطلوب ہے۔ اور اگر یہ حاصل ہے تو زمانی ترتب حاصل ہو گیا۔

رہا وہ فرق جو اس کے اور ان وہمی چیزوں کے درمیان ہے جو عالم سے خارج ہیں تو یہ (فرق صاف) ظاہر ہے کیونکہ حین (یعنی وقت) اپنے

متناہی ہونے میں اس پر موقوف نہیں ہے کہ اس سے خارج چیز (بھی) حاصل ہو۔ مگر اپنے محدث ہونے میں تو وہ عدم کی مسبوقیت پر موقوف ہے (یعنی (۲۶۱) اس کا حادث ہونا اس پر موقوف ہے کہ پہلے اس کا عدم ہو اس لیے کہ حدوث سے مراد وہ وجود ہے جو عدم کے بعد ہو)۔

اگر یہ کہا جائے کہ زمانے کے بعض اجزاء کا بعض اجزاء پر جو تقدم ہے وہ نہ تو علت ہونے کے سبب سے ہے (یعنی تقدم بالعلیۃ نہیں) اور نہ (تقدم) بالطبع ہے ورنہ یہ لازم آئے گا کہ اگلا جزء پچھلے جزء کا مخالف ہو اور اس سے وہ سب محال لازم آئیں گے جو سابقہ فصلوں میں بیان کئے گئے ہیں اور (یہ تقدم) شرف اور مکان کے سبب سے بھی نہیں (یعنی یہ تقدم بالشرف اور تقدم بالمکان بھی نہیں) اور نہ یہ (تقدم) زمانے کے سبب سے ہے ورنہ تسلسل لازم آیا تو یہ کوئی اور نوع ہے جو زمانے کی مقتضی نہیں ہوتی۔ مگر تقدم زمانے کے متعلق جب ایسی نوع کا تعقل ہوگیا جو کسی اور زمانے کی طالب نہیں ہے تو زمانے کے عدم کا تقدم جو اس (زمانے) کے وجود پر ہے اس کے متعلق بھی اس کا تعقل ہونا چاہیئے تاکہ اس تقدم کا زمانی ہونا لازم نہ آئے۔ اس کا حل آگے دوسری وجہ میں بیان کیا جائے گا۔

دوسری (وجہ) ان کا قول ہے کہ ہر محدث (یعنی جو عدم سے وجود میں آیا) کے وجود کا فاعل (یعنی خالق تعالیٰ شانہ) اس کے عدم سے سابق ہے۔ اس سبقت کے معنی اگر صرف وجود ہی ہیں تو یہ باطل ہے کیونکہ وہ خلق کے ساتھ موجود ہے جب وہ خلق کے ساتھ ہو تو اس کا خلق سے متقدم ہونا باقی نہیں رہتا۔ یا اس (یعنی سبقت) سے مراد اس (یعنی خالق و فاعل) کا وجود حوادث کا صرف عدم ہے تو یہ (معنی) بھی باطل ہیں کیونکہ حوادث کبھی معدوم تھے اور اس اعتبار سے یہ کہنا صحیح ہوگا کہ خالق خلق سے پہلے ہے۔ لہٰذا اس سبقت کا مفہوم (ان دونوں مذکورہ معنی کے سوا) کوئی تیسری ہی چیز ہے یعنی یہ کہ وہ (خالق) اس زمانے کے ساتھ موجود تھا جس میں یہ حوادث نہیں پائے گئے۔ پھر وہ زمانہ گزر جانے کے بعد یہ حوادث پائے گئے اور یہ تقدم

ازل سے ابد تک خدائے تعالیٰ کے لیے ثابت ہے۔ لہٰذا یہ زمانہ ازل سے ابد تک موجود ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ تو اس کا موجب ہے کہ زمانہ (بھی) زمانی ہو اور خداوند تعالیٰ بھی زمانی ہو حالانکہ یہ دونوں (باتیں) ممتنع ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ اس روز بھی تھا جو آج کا غیر ہے۔ پھر وہ (خداوند تعالیٰ) آج کے ساتھ بھی (موجود) ہے۔ اور یہ سب اسکا موجب ہے کہ اس (خداوند تعالیٰ) کا آج کے ساتھ ہونا زمانے کے سبب سے ہے لہٰذا زمانے کے لیے بھی ایک زمانہ (درکار) ہو گا۔ اور باری تعالیٰ کے لیے بھی زمانہ درکار ہوا حالانکہ یہ (یعنی خدا کے لیے اور زمانے کے لیے زمانے کا ہونا) محال ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معین زمانے پر باری تعالیٰ کا تقدم بھی زمانے ہی کے سبب سے ہے کیونکہ جو زمانے باری تعالیٰ کے ساتھ گزر رہے تھے ان میں معین زمانہ موجود ہی نہ تھا تو لامحالہ باری تعالیٰ اس (یعنی معین زمانے) سے متقدم ہوا۔ رہا وہ تسلسل جو باطل ہے وہ تو لازم نہیں آتا۔ کیونکہ ہر پچھلا زمانہ محض اسلیے پچھلا زمانہ ہے کہ وہ باری تعالیٰ کے ساتھ اگلے زمانے میں نہیں پایا گیا۔ اور یہ اس امر کا موجب ہے کہ ہر پچھلے زمانے پر پچھلا زمانہ ہونے کا جو حکم لگایا جائے وہ ایک اور زمانے کے وجود پر موقوف ہو جو اس (پہلے زمانے) سے (بھی) پہلے ہو۔ اور اس طرح کا تسلسل باطل نہیں بلکہ یہی مذہب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ دوسری طرح تسلسل لازم آتا ہے یعنی معین زمانے پر خدا کا تقدم اگر زمانے کی وجہ سے ہے تو یہ (بھی) لازم آیا کہ زمانے کے ساتھ اس (خداوند تعالیٰ) کی جو معیت ہے وہ (بھی) کسی اور زمانے ہی کی وجہ سے ہے لہٰذا اس سے ایسے نامتناہی زمانے لازم آئیں گے جن میں سے بعض (زمانے) بعض (زمانوں) کو دفعۃً احاطہ کئے ہوئے ہوں حالانکہ یہ (تو) محال ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ زمانے کا اگر خدا کے ساتھ ہونا ثابت ہو جائے تو یہ کسی جداگانہ امر کے سبب سے نہ ہو گا بلکہ خود اسی کی ذات سے ہو گا اور اس معنی کے لیے دو ساتھ ہونے والوں کے

661

وقت کا بھی اس کے سوا کسی اور طریقے سے واقع ہونے کا تعقل نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس ساعت کا تصور بجز اس ساعت کے اور کچھ نہیں ہوتا کہ اس ساعت سے پہلے یا اس ساعت کے بعد اس کا واقع ہونا محال ہے۔ اس لیے کہ جس گھڑی میں یہ (ساعت) حادث ہوئی ہے اس میں (حادث) نہ ہوتی تو یہ ساعت یہ ساعت نہ ہوتی بلکہ اس کی غیر ہوتی تو ظاہر ہوا کہ اس کا واقع ہونا ایسا ہے جیسا کہ واجبات واقع ہوتے ہیں۔ اور اس (ساعت) کا واقع ہونا اس کا مقتضی ہے کہ باری تعالیٰ کے ساتھ اس کو معیت ہو۔ لہٰذا جو وقت معین وجود باری کا مقارن (ساتھ) ہو وہ کسی جدا گانہ امر کے سبب سے نہیں (بلکہ) خود اس کی ذات کا مقارن ہے اس طرح زمانوں میں تسلسل لازم نہ آئے گا لیکن باقی اور تمام حوادث جن پر معیت تقدم اور تاخر کا حکم لگایا جاتا ہے تو ان کی معیت ان کی ذات اور عین سے نہیں ہوتی۔ کیونکہ زمانے کے سوا جس چیز کا بھی خدا کے ساتھ واقع ہونا فرض کیا جائے اس چیز کا بعینہ اس سے پہلے یا اس کے بعد ہونے کا تصور ہو سکتا ہے تو ظاہر ہوا کہ زمانے کا خدا کے ساتھ ہونا کسی اور زمانے کا مقتضی نہیں حالانکہ باقی اور تمام حوادث کا خدا کے ساتھ ہونا ایک ایسے زمانے کا مقتضی ہے جو محیط ہو۔ پہلے طریقے پر اشکال کا بس یہی جواب ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ زمانے کے ہر ہر جزء کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ دوسرے جزء کے پیچھے رہا اور اسی کو یہ کہا جاتا ہے کہ یہ تاخر ہے کیونکہ وہ زمانے کے سابق جزء کے ساتھ نہیں پایا گیا۔ بس یہاں بھی تقدم و تاخر کے معنیٰ اس وقت تک ظاہر نہیں ہوتے جب تک کہ زمانے کا وجود نہ ہو۔

(۲۲۲) اگر یہ کہا جائے کہ (اس سے تو یہ) لازم آیا کہ یہ تقدم (بھی) کسی اور زمانے کے سبب سے ہو تو اس کا جواب وہی ہے جو ہم نے بیان کیا ہے کہ جب زمانے کا تقدم و تاخر اس (زمانے) کی ماہیت کے لوازم سے ہے تو کسی اور زمانے کی ضرورت نہیں۔ لیکن باقی اور تمام حوادث کی معیت اور تقدم و تاخر چونکہ ان کی ماہیتوں سے نہیں تو لازم آیا کہ یہ کسی ایسے دوسرے سبب

سے ہو جو اس (ماہیت) کا مغائر ہے اگر یہ کہا جائے کہ زمانہ لِذاتہ چونکہ مقدم اور موخر ہوتا ہے اور جو ایسا ہو وہ مضاف کے مقول سے ہوگا اس لیے کہ زمانہ تنہا اضافت ہے تو (اس کے جواب میں) ہم یہ کہیں گے کہ زمانے کا مفہوم تنہا تقدم اور تاخر نہیں ہے بلکہ وہ (زمانہ) ایک ایسی مقدار ہے جو کمی اور زیادتی کے قابل ہے۔ وہ (یعنی زمانہ) تقدم اور تاخر کا لِذاتہٖ مقتضی ہوتا ہے۔ اس لیے وہ لِذاتہٖ مقولۂ کم سے ہے اور وہ ایک مقدار متصل ہے۔ مگر وہ (یعنی زمانہ) لِذاتہٖ تقدم اور تاخر کا معروض ہونے کا مقتضی ہے اور ان دونوں کے درمیان فرق ہے جس کا وجود محض اس کا مقدم اور موخر ہونا ہو، اور جس کا کوئی اور وجود ہو جو اس (سابقہ) وجود کا مغائر ہے۔ مگر یہ وجود مطلق وجود ہونے کے لحاظ سے ان دونوں وصفوں کا مقتضی ہے۔

اور اس کا یہ کہنا کہ باری تعالیٰ کا زمانی ہونا لازم آتا ہے تو اس کے متعلق) ہم یہ کہیں گے کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ زمانہ کسی غیر کی وجہ سے نہیں (بلکہ) لِذاتہٖ باری تعالیٰ کے ساتھ ہے تو زمانے کے ساتھ باری تعالیٰ کی معیت کسی دوسرے زمانے کی محتاج نہ ہوئی۔ کیونکہ معیت دو جانبوں میں ثابت ہوتی ہے۔ اس لیے جب ایک جانب دوسرے محیط زمانے سے بے نیاز ہو گیا تو اسی طرح دوسرا جانب (بھی) اس سے بے نیاز ہو جائیگا۔ ان شکوک کے متعلق بس یہی کہا جا سکتا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ (زمانہ لِذاتہٖ ایسا ہے کہ) اس کے بعض اجزا بعض اجزا سے مقدم ہوتے ہیں اس صورت میں اس کے متعلق بھی وہی شک عود کرتا ہے یعنی اس (زمانے) کے اجزاء کو ماہیت میں ایک دوسرے سے مخالف ہونا چاہیئے۔ اور اس سے پہلے جو محالات ہم نے بیان کئے ہیں وہ سب پھر عود کرتے ہیں۔ لہٰذا اس میں غور کرو۔

تیسری (وجہ) یہ کہ محدث وہ ہے جو (پہلے) نہ تھا پھر پیدا ہوگیا۔ لہٰذا ہمارے اس قول "وہ پہلے نہ تھا" سے یا تو اس کے عدم کی طرف اشارہ ہے جس کو گزری ہوئی مدت پر قیاس کیا گیا ہے یا اس کو مجرد عدم کی طرف

قیاس کیا گیا ہے مگر یہ دوسرا (قیاس) محال ہے کیونکہ عدم کو عدم خالص کی طرف
قیاس کرنا اگر حدوث ہے تو (معاذ اللہ) باری تعالیٰ (بھی) حادث ہوگا کیونکہ
۶۶۳ وہ معدوم میں معدوم ہے تو معلوم ہوا کہ ہمارے قول "وہ (پہلے) نہ تھا"
کا اشارہ جس عدم کی طرف ہے اس کو گزری ہوئی مدت پر قیاس کیا گیا
ہے۔ اور محدث کی ممکنیت (یعنی اس کا ممکن ہونا) ازل سے ثابت ہے
لہٰذا مدت (بھی) ازل سے ثابت ہے۔

چوتھی (وجہ) زمانہ اگر حادث ہو تو اس کے حدوث کا حین (وقت
عرصہ۔ مدت گھڑی) اس حین سے ممتاز ہوگا جس میں اس (زمانے) کا
حدوث نہیں ہوا تھا یا ممتاز نہ ہوگا مگر اس (حین) کا ممتاز نہ ہونا تو محال
ہے کیونکہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ اس (یعنی زمانے) کا حدوث اس کے
لاحدوث کا مقارن ہو (یعنی دو نقیض ایک ساتھ جمع ہو جائیں گے) حالانکہ
یہ محال ہے۔ اور اگر (زمانے کے حدوث کی گھڑی اس کے لاحدوث کی گھڑی
سے) ممیز ہے تو یہ (دو حال سے) خالی نہیں (اس گھڑی کا) یہ امتیاز یا تو
حدوث پر مترتب ہوگا اور یہ محال ہے کیونکہ اس کے حدوث کی صحت (خود)
اس امتیاز پر مترتب ہوتی ہے جو اس (زمانے) کے حدوث کی گھڑی کو اس کے
لاحدوث کی گھڑی سے ہے۔ اس لیے ان دونوں گھڑیوں میں سے ایک
کا دوسری گھڑی سے امتیاز حدوث پر موقوف نہیں ہو سکتا ورنہ دور لازم
آئے گا تو یہ دونوں گھڑیاں (یعنی زمانے کے حدوث کا حین اور اسکے
لاحدوث کا حین) بذات خود (ایک دوسرے سے) ممیز ہیں اور جو ایسا ہو وہ
ایک موجود امر ہوا۔ اور چونکہ یہ قلیل وکثیر اور ناقص وزائد ہو سکتا ہے اس لیے
یہ کم متصل (مقدار متصل) اور نہ ٹھہرنے والی ذات ہے۔ لہٰذا زمانہ حدوث
زمانی سے محدث نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ عالم جب تناہی ہے تو اس کے لیے ایک معین
حیز ہے اور (عالم کے) اس حیز کا تعین عالم کے وجود کے سبب سے نہیں کیونکہ
(خود) عالم کا وجود اس حیز کے تعین پر موقوف ہے لہٰذا یہ حیز بجائے خود باقی

اور تمام چیزوں سے ممتاز ہے۔ اس صورت میں وہ سب چیز جو فارغ ہیں ایسے وجودی امور ہوے جو اندازہ کئے ہوئے اور ذی مقدار ہیں۔ پھر تو یہ (چیز) جسم ہوں گے یا جسمانی ہوں گے لہٰذا اجسام غیر متناہی ہوئے۔ اس کا حل پانچویں برہان میں (بیان) ہوگا۔

پانچویں (وجہ) اگر زمانہ حادث ہو تو ایسی دو متفاوت حرکتیں فرض کرنا ممکن یا ممتنع ہوگا جن (دونوں حرکتوں) میں سے ایک کی انتہا، ابتدائے عالم تک دس دوروں سے ہوتی ہے اور دوسری (حرکت) کی انتہا بیس دوروں سے۔ اگر (ایسی دو حرکتوں کا فرض کرنا) ممتنع ہو تو یہ امتناع اگر معدوم کی طرف عائد ہو تو ایک چیز کا امتناع سے امکان کی طرف انتقال لازم آیا۔ (یعنی جو چیز ممکن تھی وہ ممتنع ہو جائے گی اور یہ انقلاب ماہیت ہے جو فلاسفہ کے پاس محال ہے) اور اگر (یہ امتناع مقدور کی طرف نہیں بلکہ) قادر کی طرف عائد ہو تو اس کا عجز سے قدرت کی طرف انتقال لازم آئے گا۔ حالانکہ یہ دونوں ممتنع ہیں۔ پھر تو یہ فرض (ممتنع نہ ہوا بلکہ) ممکن ہوا جو (دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو یہ ہو سکے گا کہ بڑی اور چھوٹی دونوں حرکتوں کی ابتداء اور انتہا ایک ساتھ ہو۔ یا یہ ممکن نہ ہوگا اور اس کا غیر ممکن ہونا تو ظاہر ہے ورنہ ان میں سے ایک (حرکت) دوسری سے بڑی نہ ہوگی حالانکہ وہ اسی طرح کی فرض کی گئی ہے۔ لہٰذا عالم کے حدوث سے پہلے بھی کوئی امتداد ہے جس میں دس ہی دورے حاصل ہوتے ہیں اور (اس کے سوا) کوئی اور امتداد (بھی) ہے جو پہلے (امتداد) سے اتنا زیادہ ہے کہ اس میں بیس دورے حاصل ہو سکتے ہیں اور یہ امتداد لامحالہ (ایسا) وجودی امر ہے جو کمی اور بیشی کے قابل ہے لہٰذا وہ کم (مقدار) ہوا۔ اور ہم بتا چکے ہیں کہ اس طرح کے امر کا مقدارِ حرکت ہونا واجب ہے اور حرکت جسم کے عوارض میں سے ہے تو اس ہیئت کے قدیم ہونے سے حرکت اور جسم کا (بھی) قدیم ہونا لازم آتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ دو حرکتوں کا فرض کرنا اور ان کے وجود کا امکان

۴۶۲

(یہ دونوں باتیں) وجود زمانے کے امکان ہی کی مقتضی ہیں پھر تم نے یہ کیسے حکم لگایا کہ زمانے کا موجود ہونا ضروری ہے (یعنی وجود زمانے کا امکان ثابت کیا اور اس کا وجود ضروری ہونے کا حکم لگایا حالانکہ ممکن کے دونوں جانب ضروری نہیں ہوتے) تو ہم کہیں گے کہ حرکت اگرچہ موجود نہیں مگر اس کے امکان کا تحقق ہوگیا ہے اور اس کا امکان جو مفروضہ طریقے پر ہے وہ ایسا امکان ہے جو فرض کرنے کے قابل ہے کیونکہ مفروضہ بڑی حرکت کا اس مدت میں واقع ہونا ممتنع ہے جس میں چھوٹی حرکت واقع ہوتی ہے اور ان دونوں مدتوں میں جو تفاوت ہے وہ (ایک) حاصل (شدہ امر) ہے خواہ دونوں حرکتیں پائی جائیں یا نہ پائی جائیں۔ لہٰذا ہم دو حرکتوں کے امکان وجود سے دو مدتوں پر استدلال نہیں کرتے ہیں پھر اس کے بعد ہم مدت کے وجود سے حرکت کے وجود پر استدلال کرتے ہیں

اور اگر یہ کہا جائے کہ ہم ایسے کرہ کا تصور کرسکتے ہیں جو عالم کا اس طرح محیط ہو کہ اس کی سطح ظاہر کے درمیان اور اس کی اس سطح باطن کے درمیان جو (عالم کی اس) سطح کو مماس ہے جو اب عالم کی سطح اعلیٰ ہے۔ ایک ہاتھ کا فاصلہ ہو اور ہم اس طرح (بھی) تصور کرسکتے ہیں کہ اس کی ان دونوں سطحوں کے درمیان دو ہاتھ (کا فاصلہ) ہو اور اگر (ہمارا) یہ مفروض ممتنع ہے تو یہ لازم آیا کہ ایک چیز کا امتناع سے امکان کی طرف انتقال ہوا اور خالق کا عجز سے قدرت کی طرف انتقال ہوا اور اگر یہ ممکن ہو تو یہ (دو حال سے) خالی نہیں یا تو بڑا جسم چھوٹے جسم کے حیز میں پایا جائے گا اور یہ محال ہے کیونکہ اس صورت میں مقدار کا تفاوت باقی نہیں رہے گا۔ حالانکہ اس (مقدار) کو اسی طرح کی (یعنی متفاوت) فرض کیا گیا ہے۔ یا یہ ممکن نہیں تو اس صورت عالم سے باہر ایسے امتداد پائے گئے جو تقدیر کے (یعنی فرض کرنے کے) قابل ہیں لہٰذا یہ (امتداد خود) مقدار یا مقدار والے ہوئے تو خارج عالم (بھی) جسم ہوگا پھر تو اجسام غیر متناہی ہوئے اس کلام کی مدافعت میں تم نے جو کچھ بیان کیا ہے ہم اسی سے تمھاری حجت کی مدافعت کریں گے۔ ہم (اس کے جواب میں

۶۶۵

یہ) کہیں گے کہ عالم کے دو محیط کرے جس طرح کے فرض کئے گئے ہیں وہ محال ہے اس لیے وہ لامحالہ (دوسرے) محال کی طرف لیجاے گا اور تمھارا یہ کہنا کہ وہ اس سے ایک چیز کا امتناع سے امکان کی طرف انتقال لازم آئیگا تو یہ ایک مغالطہ ہے۔ کیونکہ عالم سے بڑا دوسرا جسم جب ممتنع ہے تو وہ ہمیشہ ممتنع ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حوادث کے حادث ہونے سے پہلے ان کا وجود فرض کرنا اگر ممکن نہیں اور ممتنع ہے تو ان کا امتناع بھی دوامی ہونا لازمی ہے ورنہ جو چیز ممتنع تھی اس کا انقلاب امکان کی طرف ہوگیا اور یہ محال ہے تو یہ (قول) بعینہٖ اس دوسرے شک کا جواب ہے جو چوتھی وجہ پر وارد کیا گیا تھا۔ زمانے کے لیے زمانی اول ثابت کرنے والوں نے سات امور سے استدلال کیا ہے پہلا (امر) گزرے ہوے حوادث میں زیادتی اور کمی کا دخل ہوتا ہے اور ہر وہ چیز جو ایسی ہو اس کی (کوئی) ابتداء ہوگی لہٰذا گزرے ہوے حوادث کی (بھی) ابتدا ہے صغریٰ کا بیان چار وجوہ سے ہے۔

پہلی (وجہ) اس لیے کہ وہ گزرے ہوئے حوادث جو زمانہ طوفان (نوحؑ) تک ہیں وہ ان حوادث سے کمتر ہیں جو ہمارے زمانے تک ہیں (اور اس کی) مقدار اتنی ہے جو طوفان (کے) اور ہمارے زمانے کے درمیان ہے۔

دوسری (وجہ) اس لیے کہ (فلک کے) گزشتہ دورے یا تو طاق ہوں گے یا جفت خواہ وہ کچھ ہوں مگر اس عدد کے بہ نسبت ناقص ہونگے جو اس کے اوپر ہے۔

تیسری (وجہ) اس لیے کہ قمر کے عودات بے شبہہ زحل و مشتری کے عودات سے زیادہ ہیں۔

چوتھی (وجہ) اس لیے کہ گزشتہ دورے اگر غیر متناہی ہیں تو گزرے ہوئے آدمیوں کے ابدان (بدن کی جمع) بھی غیر متناہی ہوئے لہٰذا نفوس بشری بھی غیر متناہی ہوئے کیونکہ تناسخ محال ہے تو جو نفوس بشری

ہمارے زمانے میں موجود ہیں وہ غیر متناہی (بالفعل) ہوئے کیونکہ نفوس بشری کا باقی رہنا واجب ہے لیکن جو نفوس ہمارے زمانے میں موجود ہیں وہ کمی وبیشی کے قابل ہیں کیونکہ زمانۂ طوفان میں جو نفوس موجود تھے وہ بیشک بلحاظ عدد ان نفوس سے کمتر ہیں جو ہمارے زمانے میں پائے گئے۔ اور ہر وہ عدد جو کمی وبیشی قبول کرتا ہے وہ متناہی ہے لہٰذا موجودہ نفوس بشری متناہی ہیں۔ پھر ان (نفوس) کے متناہی ہونے سے ابدان کے متناہی ہونے پر اور بدنوں کے متناہی ہونے سے حرکتوں اور محرکوں اور سارے عالم کے متناہی ہونے پر استدلال کیا جاتا ہے رہا یہ بیان کہ "ہر عدد کمی اور زیادتی قبول کرتا ہے لہٰذا وہ متناہی ہے" تو ان کا یہ ادعا ہے کہ اس کا علم اولی بدیہی ہے۔

۲۶۶

دوسرا (امر) گزشتہ حوادث اگر غیر متناہی ہیں تو حادث یومی کا عدد غیر متناہی (مجموعہ) کے گزر جانے پر موقوف ہوا۔ (کیونکہ گزرے ہوئے حوادث درحقیقت ان حوادث یومیہ ہی کا مجموعہ ہیں) اور جو چیز غیر متناہی کے گزرنے پر موقوف ہو اس کا وجود محال ہے تو (اس سے یہ) لازم آیا کہ حادث یومی نہ پایا جائے مگر چونکہ یہ پایا گیا تو معلوم ہوا کہ گزرے ہوئے حوادث متناہی ہیں۔

تیسرا (امر) یہ کہ ان حوادث میں سے ہر ہر (حادث) کا چونکہ اول ہوتا ہے اس لیے (یہ) ضروری ہے کہ کل کا (بھی) اول ہو جیسے ہر ہر زنگی چونکہ کالا ہوتا ہے تو واجب ہے کہ (ان کا) کل (یعنی مجموعہ بھی) کالا ہو (یعنی سب کالے ہوں)

چوتھا (امر) گزرے ہوئے حوادث کی انتہا ہم تک (یعنی ہمارے زمانے تک) ہے اگر گزرے ہوئے حوادث کی انتہا نہیں تھی تو (اس طرح) جو غیر متناہی تھے وہ متناہی ہو گئے۔ اور یہ (یعنی غیر متناہی کا متناہی ہونا) محال ہے۔

پانچواں (امر) یہ کہ ازل میں (بھی) کوئی حادث پایا گیا یا نہ پایا گیا

پہلی بات محال ہے کیونکہ یہ حادث مسبوق بالعدم ہوا (یعنی اس حادث کے وجود سے پہلے اس کا عدم ہوا) حالانکہ ازل مسبوق بالعدم نہیں ہوتا (یعنی پہلے معدوم اور پھر موجود نہیں کیونکہ ازل سے مراد اولیت کی نفی ہے) اور اگر ازل میں ان حوادث میں سے کوئی چیز نہیں پائی گئی تو ہم نے ایک ایسی حالت کی نشاندہی کی جس میں ان حوادث میں سے کوئی چیز بھی موجود نہ تھی پھر تو تمام حوادث مسبوق بالعدم ہوئے۔

چھٹا (امر) یہ کہ گزرے ہوئے امور وجود میں داخل ہو چکے۔ اور جو وجود میں داخل ہوا وجود نے اس کا حصر کر لیا۔ اور وجود جس کا حصر کر لے وہ متناہی ہوا لہٰذا گزرے ہوئے حوادث کا متناہی ہونا واجب ہے۔

۴۴۷ ساتواں (امر) یہ کہ ان حوادث میں سے ہر ایک ایسے عدم سے مسبوق ہے جس کا کوئی اول ہی نہیں۔ اس لیے اگر ہم ایک قدیم جسم فرض کریں اور ایسے حوادث فرض کریں جن کا کوئی اول نہ ہو تو لازم آیا کہ یہ (مفروضہ) جسم ان حوادث کے وجود سے مقدم نہ ہو۔ اور نہ وہ ان (حوادث) کے عدم سے متقدم ہو۔ اور یہ محال ہے کہ ایک چیز ایسے امور سے متقدم ہو اور ان امور میں سے ہر ایک سے جو سابق ہے اس سے بھی متقدم نہ ہو کیونکہ (اس سے) سبقت اور تقدم میں سابق اور مسبوق کا ایک ہی حکم ہو جائے گا (جو محال ہے)۔

ان کی پہلی بات کا جواب فلاسفہ نے تین وجوہ سے دیا ہے۔

پہلی (وجہ) یہ کہ زیادتی اور کمی کا محکوم علیہ (یعنی جس پر کمی و بیشی کا حکم لگایا گیا ہے) یا تو کل حوادث (مجموعی طور پر) ہیں یا ان حوادث میں کا ہر ہر حادث ہے (یعنی زیادت و نقصان کا حکم یا حوادث کے مجموعے پر لگایا گیا ہے یا ان کے ہر ہر فرد پر) پہلی بات محال ہے کیونکہ کل (حوادث) کل ہونے کی حیثیت سے موجود نہیں۔ نہ تو وہ خارج میں ہیں اور نہ ذہن میں جیسا کہ ہم نے لانہایت کے باب میں بیان کر دیا ہے اور جو موجود نہیں اس کا زیادتی اور کمی وغیرہ کے ثبوتی اوصاف سے موصوف ہونا ممتنع

ہے جیسا ہم نے وجود کے باب میں بیان کیا ہے کہ جو خود ہی ثابت نہ ہو وہ
ثبوتی اوصاف سے موصوف نہیں ہو سکتا۔

دوسری (وجہ) یہ ہے کہ ہم نے (متناہی اجسام) کے باب میں بیان کیا
ہے کہ ایک چیز ایسی ہو کہ اس کا ایک جانب متناہی اور دوسرا جانب
غیر متناہی ہو۔ پھر اس (چیز) کے متناہی جانب میں کوئی چیز شامل کردی جائے
یہاں تک کہ یہ جانب زیادہ ہو جائے تو (اس عمل سے) زیادتی محض اسی
جانب کو حاصل ہوگی جو متناہی ہے نہ کہ دوسرے جانب کو (جو غیر متناہی ہے)
اس لیے (اس اضافے سے) دوسرا جانب متناہی نہ ہوگا مگر (اس کے جواب
میں) یہ کہا جائے کہ ہم اپنے ذہن میں زائد متناہی جانب کا ناقص متناہی
جانب پر انطباق فرض کریں تو دوسرے جانب کا فرق ظاہر ہو جانا چاہئے
لیکن اس تطبیق کی صحت کو اگر ہم تسلیم بھی کرلیں تو تاوقتیکہ (طرف) زائد میں
(بھی) عددی زیادتی واقع نہ ہو طرف زائد کی طرف ناقص پر تطبیق درست
نہیں ہوتی۔ اور اس کے ساتھ یہ (بھی) احتمال ہے کہ (طرف) زائد طرف ناقص
سے انقطاع ناقص کے بغیر ہی ہمیشہ دراز ہو بلکہ یہ عددی زیادتی زائد کے ۲۶۸
ساتھ ہمیشہ باقی رہے گی۔ اس کی پوری تقریر متناہی اجسام کے باب میں
گزر چکی ہے۔

تیسری (وجہ) چار امور سے معارضہ ہے۔ پہلا (امر) یہ کہ ازل
سے طوفان تک جن حوادث کا حدوث ہوا ان کی صحت (ان حوادث
کے حدوث کی) صحت سے کمتر ہے جو ازل سے ہمارے اس زمانے تک
ہیں۔ حالانکہ اس سے صحت کا متناہی ہونا لازم نہیں آتا۔ دوسرا (امر)
یہ کہ ان حوادث کے حدوث کی صحت جو طوفان سے ابد تک ہیں (ان
حوادث کے) حدوث کی صحت سے زیادہ ہے جو اب سے ابد تک ہیں
حالانکہ اس سے ابد کی جانب صحت کا متناہی ہونا لازم نہیں آتا۔

تیسرا (امر) یہ کہ ہزار (کے عدد) کو اگر غیر متناہی مرتبوں میں تضعیف
(دوگنا کرنا) کرتے چلے جائیں تو (ہزار کی یہ تضعیف) اس تضعیف سے کمتر

ہوگی جو دو ہزار (کے عدد) کو غیر متناہی مرتبوں میں تضعیف سے (اعتباً
حاصل ہوئی) ہے۔

چوتھا امر، یہ کہ خداوند تعالی کے معلومات اس کے مقدورات
سے زیادہ ہیں حالانکہ یہ سب غیر متناہی ہیں

ان کی دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ توقف سے اگر یہ
مراد ہے کہ کسی وقت دو امر معدوم ہوں ان میں سے ایک کے آئندہ
وجود کے لیے یہ شرط ہو کہ دوسرا معدوم امر اس سے پہلے پایا جائے۔ بس
اگر یہی بات ہے تو ہمیں ایسا معدوم امر مل گیا جس کے وجود کے لیے بلحاظ
ترتیب غیر متناہی امور کا پایا جانا مشروط ہے اور یہ سب کے سب معدوم
ہیں تو اس (معدوم) کے وجود کی ابتدا اسی وقت ہوگی جس میں اس شرط
کا اعتبار ہو۔ اور جو ایسا ہو اس کے حدوث کا وجود میں آنا ممتنع ہے۔ اور
اگر اس توقف سے یہ مراد ہے کہ یہ حادث اس وقت تک نہ پایا جائے گا
جب تک اس سے پہلے غیر متناہی نہ پایا جائے پھر یہ دعویٰ ہے کہ اس
معنی کا توقف محال ہے۔ تو یہی خود مطلوب ہے کیونکہ نزاع اسی میں واقع
ہوئی تھی۔

ان کی تیسری بات کا جواب یہ ہے کہ ہر ایک کے لیے اول ثابت
ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کل کسے لیے بھی اول کا ثبوت ہو۔ کیونکہ کل
کا حکم اکائیوں کے حکم کا مخالف ہو سکتا ہے۔ اس لیے کہ دس کی ہر اکائی
دس نہیں حالانکہ (ان اکائیوں کا) کل (یعنی مجموعہ) تو دس ہے۔ اور اجزاء
میں کا ہر جزء اگرچہ کل نہیں ہوتا مگر ان اجزاء کا کل تو کل ہوتا ہے۔ اور حوادث
یومیہ میں سے ہر حادث پورا پورا دن نہیں لے لیتا حالانکہ ان (حوادث) کا مجموعہ تو پورا پورا
دن لے لیتا ہے۔ بلکہ ہم تو یہ کہیں گے کہ کل بحیثیت کل ہونے کے اپنے جزء کا بحیثیت جزء ہونے کے
مساوی ہونا محال ہے ورنہ ان میں سے ایک کل اور دوسرا جزء ہی نہ ہو۔ رہی (زنگی کی)
ایک مثال تو وہ نا کافی ہے کیونکہ ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ جملے کے حکم کا
اکائیوں کے حکم کے مساوی ہونا واجب ہے کہ ایک مثال ہمارے لیے

منحصر ہو۔ بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ یہ تساوی (یعنی برابری) کبھی ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی اور یہ امر براہان پر موقوف ہے۔

ان کی چوتھی بات کا جواب یہ ہے کہ حوادث کی انتہا کا ہماری طرف ہونا اس جانب کی انتہا کے ثبوت کا مقتضی ہے جو ہم سے ملی ہوئی ہے۔ مگر ایک جانب کی انتہا کا ثبوت ایک دوسرے جانب غیر متناہی ہونے کا منافی نہیں جس کی دلیل صحت ہے جس کی ابتداء نہیں حالانکہ وہ ہماری طرف متناہی ہے اسی طرح اہل جنت کی حرکتیں ہیں کہ جن کی کوئی انتہا ہی نہیں حالانکہ ہدایت کی جانب ان کی انتہا ہے۔

ان کی پانچویں بات کا جواب ان کا یہ کہنا کہ ازل میں کوئی حادث پایا گیا یا نہیں؟۔ تو (اس کے جواب میں) ہم یہ کہیں گے کہ ازل کوئی معینہ حالت نہیں بلکہ اس سے مراد اولیت کی نفی ہے۔ لہذا حادث یالزمان جس سے مراد وہ چیز ہے جس کا پہلے عدم تھا (تو) اس کا ازل میں واقع ہونا ممتنع ہے۔

رہا ان کا یہ قول کہ ازل میں جب کوئی حادث نہیں واقع ہوا تو یہ اشارہ ایسی حالت کی طرف ہے کہ ان حوادث میں سے کوئی (حادث) وہاں (یعنی ازل میں) موجود ہی نہ تھا۔ گو اس کے جواب میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ ازل کوئی مخصوص وقت نہیں جس کے متعلق یہ کہا جائے کہ یہ وقت حوادث سے خالی ہے بلکہ ازل سے مراد اولیت کی نفی ہے۔ لہذا ہمارے اس قول سے کہ "ان میں سے کوئی حادث ازل میں نہیں پایا گیا" مراد اسی اولیت کی نفی ہے جس میں کوئی حادث نہیں پایا گیا یعنی ان حوادث میں سے ہر ایک مسبوق بالعدم ہے (یعنی ان میں کا ہر حادث پہلے معدوم تھا) پھر تم نے یہ کیوں کہا کہ جب ان میں سے ہر ایک مسبوق بالعدم تھا تو کل (یعنی ان کا مجموعہ) بھی ایسا ہی ہونا واجب ہے کیونکہ نزاع (یعنی بحث واختلاف) تو اسی میں ہے۔

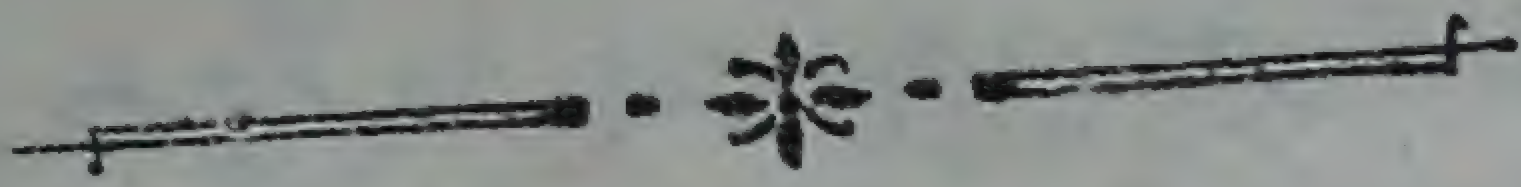
اور جو امر اس وہم کے مادہ ہی کو اکھاڑ پھینکتا ہے وہ یہی ہے

کہ ہم اس کا معارضہ صحت سے کریں لہذا ہم کہیں گے کہ حوادث کے حدوث کی صحت ازل میں حاصل تھی یا نہ تھی۔ اگر یہ ازل میں حاصل تھی تو ازلی حادث کا حدوث ممکن ہوا حالانکہ یہ محال ہے اور اگر یہ (یعنی حوادث کے حدوث کی صحت ازل میں حاصل) نہ تھی تو صحت کا (بھی) ایک مبداء اور اول ہوا اور یہ محال ہے۔

اس کلام سے چونکہ اس بات کی تردید نہیں ہوتی کہ دو صحت کی کوئی ابتدا نہیں" (اس لیے) یہاں اس سے اس مسئلے کی بھی تردید نہیں ہوتی۔ ۶۷۰

ان کی چھٹی بات کا جواب کہ جو وجود میں داخل ہوا وجود نے اس کا حصر کر لیا (اس کے متعلق یہ سوال ہوگا کہ) حصر سے اگر یہ مراد ہے کہ چیز کے لیے کوئی طرف بھی ہو اور ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ حوادث اس جانب میں محصور ہیں جو ہم سے ملی ہوئی ہے تو تم نے یہ کیوں کہا کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ اس طرف سے بھی محصور ہو جائے جو ہم سے ملا ہوا نہیں ہے پھر ہم اس کا (بھی) معارضہ حوادث کے حدوث کی صحت سے کر لیتے ہیں۔

ان کی ساتویں بات کا جواب یہ ہے کہ (اس سے) یہ لازم آئے گا کہ جسم حوادث کے حدوث اور ان کے عدم سے الگ ہی نہ ہو۔ تو (اسکے جواب) میں ہم یہ کہیں گے کہ اس سے تمہاری مراد اگر یہ ہے کہ وہ ایک ساتھ تمام حوادث کے وجود سے بھی موصوف ہے۔ اور ان حوادث کے عدم سے (بھی) موصوف ہے تو یہ باطل ہے کیونکہ حوادث کی کلیت کا وجود ہی نہیں کہ جسم اس سے موصوف ہو۔ اور اگر اس (یعنی جسم کے حوادث کے حدوث اور ان کے عدم سے الگ نہ ہونے) سے تمہاری مراد یہ ہے کہ وہ (یعنی جسم) ان اوقات میں سے ہر ایک وقت میں ان حوادث میں سے ہر ایک کے حدوث سے موصوف ہے تو اس وقت وہ اس حادث کے عدم کے ساتھ موصوف نہ ہوگا جو تناقض لازم آئے۔ بلکہ (اس وقت) وہ (یعنی جسم) باقی اور تمام حوادث کے عدم کے ساتھ موصوف ہوگا۔ تناقض تو ایسی صورت میں لازم آئے گا

جب کہ ایک چیز ایک معین حادث سے اور اس حادث کے عدم سے ایک ہی ساتھ موصوف ہو۔ لیکن اگر وہ ایک وقت اس کے وجود سے اور اس کے غیر کے عدم سے موصوف ہو تو اس میں کونسا تناقض ہے۔ بس اس مسئلے کے متعلق یہی کہا گیا ہے۔

سترھویں فصل

آن کی حقیقت

واضح ہو کہ آن کبھی دو طریقے سے فرض کی جاتی ہے۔ ایک یہ کہ اس کا حاصل ہونا زمانہ حاصل ہونے کی فرع ہو۔ دوسرا یہ کہ زمانے کا حاصل ہونا اس کے حاصل ہونے کی فرع ہو۔ پہلے معنی کے لحاظ سے آن وہ ہے کہ جب زمانہ پایا جائے پھر اس میں ایک حد اور فصل فرض کی جائے تو یہ حد زمانے کا طرف ہوگی اور یہی آن ہے۔ پھر اس آن کے وجود کی کیفیت پر اور پھر اس کے علم کی کیفیت پر غور کیا جائے اس کے وجود کی کیفیت کے متعلق تو تمہیں معلوم ہو چکا ہے کہ زمانہ ایک متصل مقدار ہے اور ہر متصل مقدار غیر متناہی تقسیموں کے قابل ہوتی ہے۔ جیسا آگے تمہیں معلوم ہوگا۔ اور یہ تقسیمیں بالفعل موجود نہیں ہوتیں بلکہ یہ ان تین میں سے کسی ایک سبب کے وقت حاصل ہوتی ہیں۔ پہلا قطع۔ دوسرا دو عرضوں کا اختلاف تیسرا وہم۔ لہذا ہم کہیں گے کہ زمانے میں قطع کا حاصل ہونا ممتنع ہے کیونکہ تمہیں معلوم ہے کہ زمانے کی ابتداء انتہا اور انقطاع (تینوں) محال ہیں۔ تو اس صورت

۶۷۱

ہیں اس (آن) کا بالفعل حاصل ہونا بھی محال ہے۔ بلکہ اسکا حصول دونوں میں سے کسی ایک وجہ ہی سے ہو سکے گا اور یہ یا (تو اس طریقے سے ہوگا کہ) حرکت ایک ایسی حد کو پہنچ جائے جو مشترک اور غیر منقسم ہو۔ جیسے طلوع یا غروب کا مبداء۔ یا یہ فرض کرنے والے کے فرض کے لحاظ سے ہوگا۔ مگر ان میں سے کسی چیز نے بھی خود زمانے کی ذات میں فصل نہیں پیدا کیا۔ بلکہ زمانے میں ان امور کے سبب سے فصل کا حاصل ہونا ایسا ہے جیسے جسم میں انقسام کا حاصل ہونا یا تو نسبی اعراض کے اختلاف کے سبب سے ہوتا ہے جیسے دو موازی (متقابل ہا) یا دو مماسوں (چھونے والوں) کا اختلاف ہے یا (یہ انقسام جسم) فرض اور توہم کے سبب سے ہوگا۔

رہی اس (آن) کے عدم کی کیفیت تو خیال رہے کہ اس کا بیان ایک مقدمہ پر مبنی ہے وہ یہ کہ جب کوئی چیز ایک زمانے میں کسی وصف سے موصوف ہوئی اور پھر (وہی چیز) دوسرے وصف سے ایک ایسے زمانے میں موصوف ہوئی جو اس پہلے زمانے کے بعد ہے تو ان دونوں زمانوں کے درمیان جو آن ہے وہ ان دونوں (وصفوں میں سے) کسی ایک سے موصوف ہے یا نہیں۔ اگر وہ ان میں سے کسی ایک وصف سے موصوف ہے تو آیا وہ پہلے وصف سے موصوف ہے یا دوسرے سے۔ ہم کہیں گے کہ یہ وارد (دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو اسکا دفعتہً حاصل ہونا ممکن ہوگا یا یہ ممکن نہ ہوگا۔ اگر یہ ممکن ہے تو وہ چیز مشترک آن میں اس سے موصوف ہوگی اور یہ ایسا ہے جیسے تربیع (کسی شئے کو چار گوشہ بنانا) جب دوسری شکل پر وارد ہوتی ہے تو ان دونوں زمانوں کے درمیان جو آنِ فاصل ہے۔ اس (آنِ فاصل) میں وہ چیز تربیع سے موصوف ہوتی ہے۔ جیسے ایک کے بعد ایک ہونے والی صورتیں ہیں کہ مادہ دونوں زمانوں کی درمیانی آنِ فاصل میں وارد ہونے والی صورت سے موصوف ہوتا ہے۔ کیونکہ پہلی صورت اگر باقی رہتی تو یہ زمانہ پہلی صورت کا زمانہ ہوتا۔ لہذا وہاں دو زمانے ہی نہ ہوتے جن کے درمیان آن فصل پیدا کرے۔ اور اس آن میں اگر وہ صورت معدوم ہو گئی اور دوسری صورت نہیں پائی گئی۔ تو مادہ صورت سے خالی ہو گیا۔ حالانکہ یہ محال ہے۔ تو ثابت ہوا کہ اس آن میں مادہ وارد ہونے والی صورت سے موصوف ہوتا ہے۔ اور اگر وارد ان امور میں سے ہو جو دفعتہً نہیں حاصل ہو سکتے تو جو آن اس کے حاصل ہونے کی ابتداء ہے وہ اس (وارد) سے خالی ہوئی اور اس (خالی آن) میں پہلی حالت کا نقیض پایا گیا۔ جیسے کوئی چیز

جب مماس ہوتی ہے اور پھر وہ حرکت کرتی ہے تو اس کی حرکت سے یہ مماست معدوم ہو جاتی ہے۔ لہٰذا مماست کے زمانے اور حرکت کے زمانے میں ایک ایسی آن ہے کہ جسم اس آن میں مماست کے نقیض یعنی لامماست سے موصوف ہو گا۔ حالانکہ وہ (اس آن میں) نہ حرکت سے موصوف ہے نہ سکون سے کیونکہ دونوں (یعنی حرکت وسکون) کا آن میں حاصل ہونا محال ہے۔

جب تم نے اس مقدمے کو سمجھ لیا تو ہمیں آن کے عدم کی کیفیت (بھی) بیان کر دینی چاہئے کیونکہ ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ جب آن پائی جاتی ہے تو اس کا عدم (دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو وہ دھیرے دھیرے ہو گا یا دفعۃً ہو گا۔ اگر وہ دھیرے دھیرے ہے تو وہ منقسم ہے پھر وہ آن نہیں ہوئی بلکہ زمانہ ہوا اور یہ خلاف ہے۔ اور اگر وہ (آن کا عدم دھیرے دھیرے نہیں ہوا بلکہ) دفعۃً ہوا تو اس کے عدم کی آن اس کے وجود کی آن کے ساتھ ہوئی حالانکہ اس کا محال ہونا ظاہر ہے۔ یا وہ (یعنی آن کا عدم) اس (یعنی آن کے وجود) سے دیر میں ہوا۔ اور یہ صورت (بھی) دو حال سے خالی نہیں۔ اگر ان دونوں آنوں کے درمیان ایک متوسط ہے تو اس متوسط میں (بھی) وہ آن جاری رہی حالانکہ یہ محال ہے اور اگر ان دونوں کے درمیان متوسط نہیں ہے تو دو آنوں کا پے در پے ہونا لازم آیا (جو محال ہے) پھر دوسری آن کے عدم کے متعلق بھی وہی کلام ہو گا جیسا پہلی آن کے متعلق ہوا۔ اور اس سے یہ لازم آئے گا کہ زمانہ پے در پے آنوں سے مرکب ہو (اور حکماء کے پاس یہ باطل ہے)

اس کا جواب یہ ہے کہ تمہارا یہ قول ہی غلط ہے کہ آن کا عدم یا تو دھیرے دھیرے ہو گا یا دفعۃً ہو گا کیونکہ یہ دونوں قسمیں باطل ہیں اور حق یہ ہے کہ اس کا عدم اس کے بعد کے پورے زمانے میں ہے۔ اور یہ تیسری ہی قسم ہے اور یہی صحیح ہے اگر یہ کہا جائے مانا کہ آن کا عدم اس کے بعد کے پورے زمانے میں ہے لیکن ہمارا کلام اس کے مطلق عدم کے بارے میں

نہیں ہے بلکہ اس کے عدم کی ابتداء کے متعلق ہے اور یہ تو معلوم ہے کہ اسکے عدم کی ابتداء اس پورے زمانے میں نہیں ہے جو اس کے بعد ہے لہذا اس کے عدم کی ابتداء یا تو دھیرے دھیرے ہوگی یا دفعتہً اور (اس پر بھی وہی اشکال عائد ہوگا۔ ۶۷۳

اس کا جواب یہ ہے کہ اس آن کے عدم کی ابتداء خود اس ان کا وجود ہے (اس لیے) اگر یوں کہیں کہ اس کے عدم کی (بھی) ابتداء ہے اور اس ابتدا میں وہ معدوم ہے تو یہ محال ہے تمھیں معلوم ہے کہ ہر چیز کے لیے ایسی ابتداء ضروری نہیں جس میں وہ حاصل ہو۔ کیونکہ حرکت کی کوئی ابتدا نہیں ہوتی جس میں وہ حاصل ہو اسی طرح سکون (بھی) ہے۔

اگر یہ کہا جائے مانا کہ جس کا اندازہ زمانے سے ہوتا ہے وہ اس آن میں نہیں حاصل ہوتا جو اس زمانے کی اول ہے مگر لاوجود (نقیض وجود تو) ان امور میں سے نہیں ہے جن کا اندازہ زمانے کے بغیر نہیں ہوتا۔ کیونکہ بعض چیزیں کبھی آن میں معدوم ہو جاتی ہیں بلکہ صحیح تو یہ ہے کہ ہر چیز آن ہی میں معدوم ہوتی ہے جس کو ہم نے اس باب کی ابتداء میں بیان کر دیا ہے۔ لہذا زمانے میں تغیر جاری رہنے سے مراد یہ ہے کہ یکے بعد دیگرے ایسی نوعیں حادث ہوتی رہیں جن کی ماہیتیں (ایک دوسرے سے) مختلف ہیں اور ان (انواع) میں سے ہر ایک سوا ایک آن کے باقی ہی نہیں جاتی اور اسی میں وہ معدوم ہوتی ہے۔ اور جب یہ ثابت ہے تو ظاہر ہوا کہ لاوجود کا (بھی) کوئی اول ہے جس میں اس کے لاوجود ہونے کا تحقق ہو لہذا اس آن کے عدم کی بھی ایسی ابتداء ہوئی جس میں اس (آن) کے عدم کا تحقق ہوا۔

تو (اس کے جواب میں) ہم یہ کہیں گے کہ ہم جب اسی کو تسلیم نہیں کرتے کہ آن کے عدم کی کوئی ایسی ابتداء ہے جس میں وہ معدوم ہے تو اس منع (یعنی تسلیم نہ کرنے) کی وجہ یہ نہیں ہے کہ عدم کی طبیعت آن میں متقرر نہیں ہوتی۔ بلکہ اس (منع) سے ہماری غرض یہ بتا دینا ہے کہ ہر چیز کی ایسی ابتداء ضروری نہیں جس ابتداء میں اس کی ماہیت حاصل ہوا اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ یہ فی الجملہ معقول ہے تو یہاں آن کے عدم کی ایسی ابتداء کو ہم جائز نہیں رکھ سکتے جیسے وہ (آن) معدوم ہو

البتہ ایس وقت ہو سکتا ہے جبکہ آنوں کا پے در پے ہونا جائز ہو۔ اور یہ پہلے مطلوب پر مصادرہ ہے۔ لہذا اشکال رفع ہو گیا۔ بس اس جگہ زیادہ سے زیادہ یہی کہا جا سکتا ہے۔

اس سے متعلق شفاء میں شیخ کا کلام اس طرح کا واقع ہوا ہے جس میں کچھ شبہہ ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تمھیں معلوم ہے کہ متحرک۔ ساکن اور متکون (یعنی آن میں ہونے والا) اور فاسد (یعنی آن میں زائل ہونے والا) کی کوئی پہلی ایسی آن نہیں ہوتی جس میں وہ متحرک۔ یا ساکن۔ یا متکون یا فاسد ہو کیونکہ زمانہ بالقوہ غیر متناہی تقسیم قبول کرتا ہے۔ یہ شیخ کی عبارت ہے۔

مگر میں کہتا ہوں کہ متحرک یا ساکن کے لیے کسی ایسی پہلی آن کا نہ ہونا جس میں وہ متحرک یا ساکن ہو بجا ہے مگر یہ (کہنا) کہ متکون یا فاسد کے لیے (بھی) کوئی اول آن نہیں جس میں وہ فاسد یا متکون ہو تو یہ امر (درست) نہیں کیونکہ کون وفساد تو صورتوں کے حدوث اور اُن کے عدم ہی سے ہوتے ہیں اور شیخ (بھی) اس کا معترف ہے کہ صورتوں کا حدوث اور ان کا عدم دفعۃً آن ہی میں ہوتا ہے۔ زمانے میں نہیں ہوتا۔ اور جب ایسا ہے تو ثابت ہوا کہ (اس جگہ شیخ کا) یہ کلام جیسا ہونا چاہیئے تھا ویسا نہیں۔

یہ سب (بحث) اس آن کے متعلق ہے جس کا وجود زمانے کے وجود کی فرع ہے۔ کیونکہ جب زمانہ پایا گیا تو اس کے لیے حد اور طرف فرض کئے گئے اور یہ حد وطرف وہی آن ہے جس کے متعلق ہم نے (اب تک) گفتگو کی۔ رہی وہ آن جس کے حاصل ہونے کی فرع زمانے کا حاصل ہونا ہے تو یہ (خیال رہے) کہ مسافت اور حرکت اور زمانہ ایسے امور ہیں جن میں (باہم) تطابق ہے۔ رہی مسافت تو (اس کے متعلق) ہم یہ تصور کر سکتے ہیں کہ نقطہ اپنے سیلان اور اپنی حرکتوں سے خط بناتا ہے۔ رہی حرکت تو تمھیں معلوم ہو چکا ہے کہ اس کا وجودی امر یعنی وسط میں ہونا تو خارج ہی میں ہوتا ہے اور پھر یہی حقیقت اپنے سیلان سے حرکت بمعنی قطع کو بناتی ہے۔ لہذا مسافت اور حرکت میں جب ایسی بات ہے تو آیا زمانے میں بھی کوئی ایسی غیر منقسم چیز ہے جو اپنے

سیلان سے زمانے کی فاعل ہوگی یا نہ ہوگی اگر اسی طرح کا امر ہے تو وہ چیز زمانے سے ہوئی اور وسط میں ہونا حرکت سے (ہوا) اور نقطہ مسافت سے (ہوا اور یہ ان) تینوں امور میں (باہمی) تطابق ہوا لہٰذا یہی چیز اپنے سیلان سے زمانے کی فاعل ہوگی۔ اور وسط میں ہونا اپنے سیلان سے حرکت بمعنی قطع کا فاعل ہوگا۔ اور نقطہ اپنے سیلان سے مسافت کا فاعل ہوگا۔ پھر جس طرح خط کا فاعل نقطہ اس نقطے کا غیر ہے جس کے حدوث کے بعد اس (خط) میں حاصل ہونے کا وہم ہوتا ہے۔ اسی طرح زمانے کی فاعل آن بھی اس آن کی غیر ہے جو اس (زمانے) کے حاصل ہونے کے بعد اس میں فرض کی جاتی ہے اور جو آن اپنے سیلان سے زمانے کی فاعل ہے اس کی ذات کا اعتبار اس کی آن ہونے کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ وہ محض اس زمانے کے لیے آن ہوگی جو اس کی حرکت سے حاصل ہوا اور جس کے سبب سے اس (زمانے) کی حدبندی ہوئی۔

اٹھارہویں فصل

آن کو زمانہ کیسے شمار کیا جاتا ہے

تمھیں معلوم ہے کہ زمانہ ایک متصل (چیز) ہے اور متصل واحد کی تعدید (شمار) تجزی کے بغیر نہیں ہوسکتی اور تجزیہ اسی وقت حاصل ہو گا جبکہ اس متصل میں فصل پیدا ہوں کیونکہ جب متصل میں فصول پیدا ہو جاتے ہیں تو متصل مختلف اقسام میں منقسم ہو جاتا ہے اور اس کے اجزاء سے اسکی تعدید ہوسکتی ہے۔ لہذا اگر ایک خط کی تعدید کرنا چاہیں تو اس میں نقطے فرض کرنا ضروری ہے تاکہ اس سبب سے خط اپنے اجزاء کی طرف منقسم ہو جائے اور اس صورت میں وہ پورا خط ان اجزاء کے ایک سے شمار ہو گا لہذا نقطہ خط کا عاد ہوا کیونکہ اگر یہ نقطہ حاصل نہیں ہوتا تو اس کی تعدید (شمار) بھی حاصل نہ ہوتی لہذا یہ قسمیں خط کی عاد ہوئیں۔

جب تم نے اس کو خط میں سمجھ لیا تو زمانے میں بھی اسی طرح کا تصور کرو۔ کیونکہ زمانے میں جب یہ فرض کیا جاتا ہے کہ وہ دو جزوں میں تقسیم ہوجاتا ہے جن میں سے ایک اگلا اور دوسرا پچھلا ہے تو زمانے کے لیے آن کی

تعدید بھی ویسی ہی ہے جیسی خط کے لیے نقطے کی تعدید اور زمانے کے لیے اگلے اور پچھلے جزء کا شمار ایسا ہے جیسا اس خط کے لیے اس کے اجزاء کا شمار ہے خیال رہے کہ آن ایک اعتبار سے زمانے کی فاصل اور دوسرے اعتبار سے اس کی واصل ہے وہ فاصل اس لیے ہے کہ وہ ماضی کو مستقبل سے جدا کرتی ہے اور واصل اس لیے کہ وہ ماضی اور مستقبل کے درمیان ایک مشترک حد ہے۔ اور اسی کی وجہ سے ماضی مستقبل سے متصل ہوتا ہے۔

اور یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ وہ (آن) فاصل ہونے کی حیثیت سے بالذات واحد ہوگی اور بحیثیت اعتبار کے دو ہوگی۔ کیونکہ جب اس کو اس حیثیت سے لیا جائے کہ وہ زمانے کو ماضی اور مستقبل میں تقسیم کرتی ہے تو وہ ماضی کی نہایت (انتہا) اور مستقبل کی بدایت (ابتداء) ہوئی اور اس کے نہایت ہونے کا مفہوم اس کے بدایت ہونے کے مفہوم کا مغائر ہے لہذا (آن میں) اعتباری اثنینیت (دو ہونا) حاصل ہوگئی اگرچہ وہ اپنی ذات سے ایک ہے اور اگر اس (آن) کے واصل ہونے کی حیثیت کا اعتبار کیا جائے تو وہ بالذات اور بالاعتبار (یعنی دونوں طرح) ایک ہوگی کیونکہ وہ ایک ہونے کے اعتبار سے دونوں جزوں میں مشترک ہوگی۔ ۶۷۶

انھترویں فصل

حرکت سے زمانے کا تعلق کسطرح ہوتا ہے

تمھیں معلوم ہے کہ حرکت کا نا متناہی تقسیم کے قابل ہونا ضروری ہے اور تمھیں (یہ بھی) معلوم ہے کہ یہ قسمت بالفعل موجود نہیں ہوتی بلکہ یہ بجز بالقوۃ کے ہو نہیں سکتی لہذا حرکت متصل ہوگی مگر اس کا متصل ہونا اس کا ذاتی وصف نہیں ہے کیونکہ غیر متصل حرکت کا ہم کو تعقل ہوتا ہے جیسے ہم اگر جزء لایتجزیٰ کا وجود فرض کریں پھر دو ایسے جزؤں کا وجود فرض کریں جو باہم ایک دوسرے سے ایسے چپکے ہوئے ہیں کہ ان میں سے ایک جزو کی دوسرے جزو کی طرف حرکت کا تصور کر سکیں تو یہاں ہم نے حرکت کا تصور کر لیا۔ حالانکہ وہ متصل نہ ہوگی کیونکہ مذکورہ فرض کے لحاظ سے وہ (حرکت) قابل قسمت نہ ہوگی اور جب ہمیں غیر متصلہ حرکت کا تعقل ہوگیا تو یہ بھی معلوم ہوگیا کہ اتصال حرکت کا ذاتی اور ثابت وصف نہیں ہے بلکہ وہ (یعنی اتصال) ایسا امر ہے جو حرکت کی ماہیت سے خارج ہے۔

مگر ہم کہتے ہیں کہ حرکت کیلئے یہ اتصال محض اتصال مسافت کے واسطے

سے ثابت ہوا ہے کیونکہ مسافت کا انفصال حرکت کے متصل ہونے کی علت ہے۔ اس سے ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ مسافت کا اتصال حرکت کے لیے کوئی دوسرا اتصال حاصل ہونے کی علت ہے بلکہ (اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ) اتصال حرکت ہی خود اتصال مسافت ہے جس کی اضافت حرکت کی طرف ہے۔

حاصل یہ کہ جس مسافت میں حرکت واقع ہو رہی ہے اگر اس مسافت کے اتصال کے ساتھ حرکت کو لیا جائے تو وہ (یعنی حرکت) متصل ہوگی لہذا مسافت وجود حرکت کی علت نہیں ہے بلکہ جب حرکت موجود ہو تو وہ اس (حرکت) کے متصل ہونے کی علت ہے۔ مگر زمانے کا متصل ہونا کسی علت کے سبب سے نہیں کیونکہ اس (زمانے) کی ماہیت اور اس کی ذات خود یہی اتصال ہے۔ اور ماہیتوں کی کوئی علت نہیں ہوتی بلکہ وہ (زمانہ) اپنے وجود میں کسی علت کا طالب ہے اور اس (زمانے کے وجود) کی علت صرف اتصال مسافت نہیں کیونکہ متحرک جب مسافت میں حرکت کرے اور ٹھہر جائے پھر یہاں سے (دوسری حرکت کی ابتدا کرے تو (اگرچہ حرکت منقطع ہوگئی مگر پھر بھی) مسافت کا اتصال موجود ہے حالانکہ (اس صورت میں) حرکت کا اتصال موجود نہ ہوگا بلکہ زمانے کے ۶۷۷ وجود کی علت مسافت کا انفصال بہ توسط اتصال حرکت ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ مسافت کا انفصال اس حیثیت سے حرکت کے اتصال کی علت ہے کہ وہ (یعنی حرکت) زمانے کے وجود کی علت ہے بس اسی وجہ سے زمانے کا حرکت سے تعلق ہے۔

سترویں فصل

حرکت سے زمانہ اور زمانے سے حرکت میں تعدد اور ان میں سے ہر ایک کا اندازہ

رہا ان دونوں (زمانے اور حرکت) میں سے ہر ایک کا تعدد دوسرے سے تو تمھیں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اتصال مسافت اس حیثیت سے کہ وہ حرکت کے لیے زمانے کے وجود کی علت ہے تو بے شبہہ مسافت کے اگلے جزء میں حرکت کا وجود کبھی زمانے کے اگلے جزء کے وجود کی علت ہوگا اور مسافت کے پچھلے جزء میں حرکت کا واقع ہونا زمانے کے پچھلے جزء کے وجود کی علت ہوگا۔ لہٰذا حرکت زمانے میں جو تعدد پیدا کرتی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ زمانے کے اجزاء پائے جاتے ہیں اور وہ آگے پیچھے ہیں اور زمانہ حرکت میں اس طرح تعدد پیدا کرتا ہے کہ وہ عددِ حرکت ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ لوگوں کی ذاتیں اور ان کے وجود ان کے خاندانوں کے اسباب ہیں (یعنی افراد کے سبب سے خاندانوں کا وجود ہے) مگر ان کے خاندانوں کا وجود ان کی ذاتوں کے وجود کا سبب نہیں بلکہ ان کے اس عدد سے شمار ہونے کا سبب ہے۔ رہا ان دونوں (یعنی

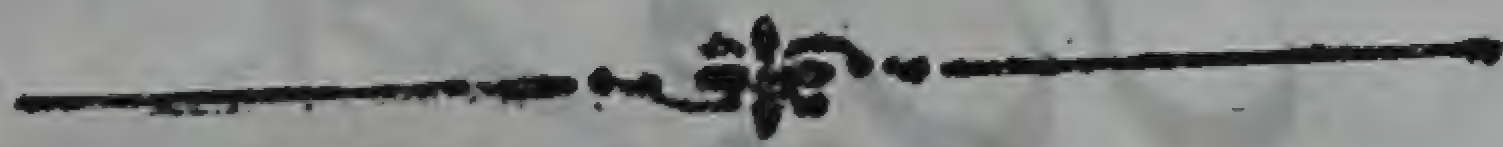
زمانہ وحرکت) کا اندازہ ایک دوسرے سے تو زمانہ حرکت کا اندازہ اس طرح سے کرتا ہے کہ وہ (یعنی زمانہ) اس (یعنی حرکت) کو مقدار والی بناتا ہے دوسرے وہ (زمانہ) اس (یعنی حرکت) کے اندازے کی مقدار پر دلالت کرتا ہے۔ اور حرکت سے زمالنے کا اندازہ کرلنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ (حرکت) اس (زمانہ) کے اس اندازے پر دلالت کرتی ہے جس کے سبب سے اس (زمانے) میں مقدم (اگلا) اور متاخر (پچھلا) پایا جاتا ہے اور ان دونوں امروں میں فرق ہے۔

رہی (حرکت کی زمالنے کے) اندازے پر دلالت تو کبھی (یہ ایسی ہوتی ہے) جیسے ناپ کی (دلالت) نپی ہوئی چیز پر اور کبھی نپی ہوئی چیز کی (دلالت) ناپ پر ہوتی ہے۔ اور کبھی یہ ایسی ہوتی ہے جیسے مسافت حرکت کی مقدار پر دلالت کرتی ہے اور کبھی ایسی جیسے حرکت مسافت کے مقدار پر دلالت کرتی ہے تو کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ دو فرسنگ (چھ میل) کا راستہ اور کبھی ایک تیر کی مسافت لیکن آخری مقدار ان دونوں میں سے ایک ہی عطا کرتا ہے اور یہ وہی ہے جس کی مقدار لذاتہ ہوتی ہے اور زمانہ چونکہ اپنے جوہر میں متصل اور یہ صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کو طویل (دراز) اور قصیر (کوتاہ) کہا جائے اور اگر اس کو متقدم اور موخر پر قیاس کرو تو وہ (زمانہ) عدد (بھی) ہے اس لیے وہ (زمانہ) قلیل وکثیر کہلانے کی بھی صلاحیت رکھتا ہے۔ ۶۷۸

اکھترویں فصل

زمانہ اور حرکت کو انقسام اور لانہایت کسطرح عارض ہوتے ہیں

چونکہ زمانہ بالذات متصل ہے اس لیے وہ نامتناہی وہمی قسمت قبول کرنے کی بالذات صلاحیت رکھتا ہے لیکن اس (صلاحیت) کا فعل میں آنا حرکت کے سبب سے ہو گا جیسا ہم نے بیان کر دیا ہے۔ لہٰذا حرکت زمانے کے وجود کی علت ہے اس کے منقسم ہونے کی استعداد کی علت نہیں بلکہ یہ اس کی ذات کے لوازم میں سے ہے جیسے وہ شخص جس نے دس (کے عدد) کو ایجاد کیا تو اس نے یہ نہیں ایجاد کیا کہ دس جفت ہو مگر زوجیت (جفت ہونا) عشریت (دس ہونے) کی ذات کو لازم ہے ہاں بالفعل انقسام مذکورہ طریقے پر واقع ہوتا ہے تو یہ حرکت کے سبب سے ہوتا ہے رہا حرکت کا غیر متناہی ہونا تو تمھیں معلوم ہو چکا ہے کہ لانہایت مقدار کو بالذات ہی عارض ہوتی ہے۔ لہٰذا حرکت کا غیر متناہی ہونا مقدار کے سبب سے ہے اور یہ مقدار مسافت کی مقدار نہیں کیونکہ مسافت تو متناہی ہوتی ہے پھر تو یہ (یعنی حرکت کا غیر متناہی ہونا) زمانے کے سبب سے ہے لہٰذا حرکت

زمانے کے وجود کی علت ہے مگر زمانہ حرکت کے وجود کی علت نہیں بلکہ اس (حرکت) کے غیر متناہی ہونے کی (علت ہے) تو (اس طرح سے) معلول (اس امر کی) علت ہوا کہ ان عوارض میں سے کوئی عرض اس کی علت کو عارض ہو۔ اور محرک وجود حرکت کی علت ہے لہٰذا وہ وجودِ زمانہ کی علت اولی ہے۔

بہترویں فصل

وہ امور جو زمانے میں پائے جاتے ہیں

تمھیں معلوم ہوچکا ہے کہ کوئی چیز زمانے میں اُسی وقت ہوتی ہے جبکہ اس (چیز) کے لیے متقدم اور موخر ہو۔ اور یہ دونوں (یعنی تقدم و تاخر) اولاً اور بالذات حرکت ہی کے لیے پائے جاتے ہیں اور ذی الحرکت (حرکت والے) کے لیے ثانیاً اور بالعرض (پائے جاتے ہیں) کبھی کسی چیز کے انواع اور اجزاء اور نہایتوں کو بھی یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اس چیز میں ہیں لہٰذا آن زمانے میں ایسی ہے جیسے وحدت عدد میں اور متقدم اور متاخر (زمانے میں ایسے ہیں) جیسے جفت اور طاق عدد میں (زمانے میں) گھنٹے اور دن ایسے ہیں جیسے عدد میں دو اور تین ہوتے ہیں اور حرکت زمانے میں ایسی ہے جیسے مقولات عشر عشریت میں (ہوتے ہیں) اور متحرک زمانے میں ایسا ہے جیسے عشریت میں مقولات عشر کا موضوع ہوتا ہے۔

۴۷۹ رہا سکون تو یہ ایک عدمی امر ہے جس کا اندازہ زمانے سے لذاتہ نہیں ہوتا لیکن اس لیے ہوتا ہے کہ دو حرکتیں اس کو اپنے بیچ میں لیے لیتی ہیں

تو اس کو (یعنی سکون کو بھی) ایک قسم کا تقدم اور تاخر حاصل ہو جاتا ہے تو لامحالہ اس کے زمانے میں واقع ہونے کا وہم ہوتا ہے۔ تمھیں معلوم ہے کہ زمانہ اپنے جوہر میں مستدیرہ حرکت سے متعلق ہوتا ہے اور اس سے اس کا اندازہ باقی تمام اینی اور وضعی حرکتوں کا سے ہوتا ہے اور ان کے واسطے سے کیف وکم میں حرکتوں کا اندازہ ہوتا ہے کیونکہ ان میں بھی تقدم اور تاخر ہے۔ لیکن ایسا موجود جو نہ تو خود حرکت ہے اور نہ وہ کسی حرکت میں ہے تو یہ (یعنی ایسا موجود) زمانے میں بھی نہیں ہوتا بلکہ متغیروں کے ساتھ اگر اس (زمانے) کے ثبات کا اعتبار کیا جائے تو (اس کی) یہی معیت دہر ہے۔ اور ثابتہ امور کے ساتھ اگر اس (زمانے) کے ثبات کا اعتبار کیا جائے تو (زمانے کی) یہی معیت سرمد ہے اور اس مقام پر جو اشکال ہے وہ تمھیں معلوم ہو چکا ہے۔

اس میں ایک اور شک (بھی) ہے یعنی ان (فلاسفہ) کا ادعاء ہے کہ معیت کی قسمیں تقدم اور تاخر کی قسموں کے موافق ہوتی ہیں پھر ان کا یہ (بھی) ادعاء ہے کہ تقدم وتاخر (کی قسمیں) پانچ ہیں اس لیے معیت کی قسمیں بھی پانچ ہی ہونی چاہئے۔ مگر (ان پانچ قسموں کے علاوہ) انھوں نے معیت کی اور (بھی) دو نوعیں ثابت کی ہیں یعنی معیت بالدہر (دہر میں ساتھ ہونا) اور معیت بالسرمد (یعنی سرمد میں ساتھ ہونا) اور اس کا نقیض ہے جو پہلے کہا گیا ہے (یعنی فلاسفہ نے پہلے تو یہ کہا تھا کہ معیت کی قسمیں تقدم وتاخر کی قسموں کی موافق ہوتی ہیں اور تقدم وتاخر کی چونکہ پانچ قسمیں ہیں اسلئے ان کے قول کے بموجب معیت کی بھی پانچ قسمیں ہونی چاہئیں مگر انھوں نے معیت کی دو مزید قسمیں ثابت کیں جو تقدم وتاخر میں نہیں ہوتیں اس لیے معیت کی سات قسمیں ہو گئیں اور ان کا یہ قول پہلے قول کا نقیض ہوا)

حرکت اور زمانے کے متعلق ہمارا یہ مختصر کلام ختم ہوا اور اس کے تمام ہو جانے سے وہ کلام (بھی) ختم ہو گیا جو پہلے جملے کے متعلق ہے جس میں اعراض (اور ان کے احکام) کا بیان ہے۔ اس کے بعد دوسرا جملہ آئے گا جس میں جواہر اور ان کے احکام کا بیان ہے۔

اور تمام تعریف اللہ ہی کے لیے ہے ایسی تعریف جس کی مدد متوالی ہے اور جس کا ابد انقطاع سے برتر ہے۔ اور اس کی صلواۃ اس کے رسول پر اور آپ کی آل و عترت پر۔ اور اسے ارحم الراحمین اپنی رحمت سے ان پر بہت بہت صلواۃ و سلام نازل فرما۔ اور توفیق خدا ہی کی طرف سے ہے۔

تمّت

صحت نامہ

مباحثِ مشرقیہ

جلد اوّل حصہ دوّم

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۲۶	۱۴	اثرلیا	اثرکیا
۲۹	۱	نقض	نقص
۳۴	۲۵	دوسرے اختیا	دوسرے اختیارپر
۳۷	۱۴	اسکی عقلی	اسکی عقل
۵۹	۴	عتبار	اعتبار
۷۱	۱۷	یہ زبان	یہ زمان
۷۳	۲	مئلے	مسئلے
۷۵	۴	عیرمتناہی	غیرمتناہی
۷۷	۲۰	پیداکرونے	پیداکردے
۷۷	۲۲	جسمانی آنے	جسمانی آلے
۸۳	۴	کیونکہ معول	کیونکہ معلول
۸۶	۲۱	جاجت	حاجت
۸۹	۲۳	تیوں	تینوں
۱۰۸	۴	ملمرسہ	ملموسہ
۱۰۸	۲۲	مدرلہ	مدرکہ
۱۰۸	״	ہیں	ہیں
۱۳۰	۴	فایتیں	غایتیں
۱۳۱	۶	مالذات	بالذات
۱۳۱	۱۰	ناتمنائی	نامتناہی
۱۳۳	۱۲	حرکیتوں	حرکتوں
۱۴۲	۱۵	تحت	تخت
۱۴۳	۸	ہیوئی	ہیولی
۱۴۸	۲	ہویت	ہوّیت
۱۴۸	۱۵	پہنچتا تدریجی	پہنچنا تدریجی
۱۴۹	۱۵	ابتدرسے	ابتدا
۱۴۹	۱۶	ابتداے	ابتدا
۱۵۳	۱۲	جز ہیں	جز میں
۱۵۸	۳	ہر حسم	ہر جسم

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۱۶۱	۱۸	اغراض	اعراض
۱۶۴	۱۹	مجاذی	مجازی
۱۶۸	۱۲	مستدیر	مستدیره
۱۷۰	۹ و ۱۰	متضاہیں	متضاد نہیں
۱۹۵	۱۸	پہار	پہاڑ
۲۰۶	۴	غیر تتنہائی	غیر متناہی
۲۰۶	۲۰	ماء النقلی	ماء النقلی
۲۰۷	۹	بطاہر	بظاہر
۲۰۹	۴	تجاور	تجاوز
۲۱۰	۲	باش	بارش
۲۱۲	۵	یربان	برہان
۲۱۲	۶	وفعةً	دفعةً
۲۱۴	۳	سکوتوں	سکونوں
۲۷۷	۱۵ و ۱۶ و ۱۸	چکھی	چکّی
۲۸۴	۶	چز	چیز
۳۱۱	۲۰	زبانوں	زمانوں
۳۱۱	۲۵	رگڑے	رگڑنے
۳۲۳	۱۲	منقصیٰ	منقضی
۳۳۲	۷	جس	حس
۳۴۰	۱۶	انتناہی	تناہی
۳۵۵	۲۴	انتناہی	متناہی
۳۵۸	۳	وتناہی	تناہی
۳۵۸	۲۲	حوادت	حوادث
۳۷۲	۸	مں	اس
۳۷۵	۹	ہیں سے	میں سے